TO&Q 167441
PA ± -257

DELLE

ISTITUZIONI PIRRONIANE

LIBRI TRE

DI

SESTO EMPIRICO

TRADOTTI PER LA PRIMA VOLTA IN ITALIANO

DA

STEFANO BISSOLATI

Seconda Edizione a cura di **GIUSEPPE RENSI**

CON PREFAZIONE E APPENDICE

(« IL PRINCIPIO LOGICO DELL'ASCETISMO »)

di **LEONIDA BISSOLATI**

FIRENZE
SUCCESSORI LE MONNIER
—
1917

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA E LETTERE TORINO

90587 ./257

PROPRIETÀ DEGLI EDITORI

47588 1/257.

Firenze — Società Tipografica Fiorentina, Via S. Gallo, 33.

AL LETTORE

As the sceptical doubt arises naturally from a profound and intense reflection on those subjects, it always increase, the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it. — HUME. *Treatise on H. N.* (Libro I, Parte IV, Sez. II).

Noi siamo, io penso, alla vigilia d'un momento del pensiero che non volgerà favorevole alle costruzioni dogmatiche in filosofia. E ciò sarà sopratutto precisamente a cagione dell'abbondanza di tali costruzioni che il momento presente ci offre. Abbondanza che riguarda non solo o non tanto le costruzioni metafisiche generali — delle quali pure dal Bergson al Bradley, dal James al Royce, dal Croce al Varisco, dal Wundt al Simmel, possediamo un discreto assortimento, ove ciascuna ci catechizza una verità altrettanto indiscutibile quanto opposta alla verità delle altre e da queste negata; — ma abbondanza che altresì e soprattutto riguarda le costruzioni in questo o in quel ramo speciale della filosofia.

Nella produzione, per esempio, a getto continuo che riguarda la psicologia — produzione dove, con gli inglesi, eccellono gli americani, che hanno ora conquistato pressochè il monopolio di questa scienza, come della odontoiatria — non v'è libro nuovo che non ci dia un nuovo sistema; quasi direi non v'è libro nuovo in cui l'oggetto e la definizione di quella disciplina non diventino diversi: poco fa essa era lo studio degli stati di coscienza o delle attività psichiche, poi dell'esperienza immediata (Stout),

ora del comportamento o della « condotta » (Mac Dougall, [1]) Holt); concetto, quest'ultimo, che, nelle mani d'alcuno dei « nuovi realisti » americani, conduce nè più nè meno che alla formazione, dopo la psicologia « senz'anima », d'una psicologia « senza coscienza ». [2]) *Ciò però non senza che, con una certa parte accordata all'*io *nella definizione della psicologia, vi siano accenni al ritorno ad un concetto non molto lontano da quello, che pareva ormai antico, dell'anima.* [3])

La medesima cosa accade per la logica. Ancora per molti « scienza dei principi del pensiero valido » (Welton) — la quale definizione è in sostanza l'antica di Port-Royal « l'art de bien conduire sa raison pour découvrir la vérité et pour l'enseigner » — essa è invece « morfologia della conoscenza » per B. Bosanquet, nelle magistrali trattazioni del quale il contenuto della logica, invece di essere, come tradizionalmente, dato dai tre elementi, concetto, giudizio, raziocinio, e in quest'ordine, si potrebbe rappresentare con la seguente formula: « giudizio (concetto), inferenza ». [4]) *Ma se il giudizio è il* punctum sa-

[1]) Il M. DOUGALL definisce la psicologia come *behaviour* nel bel volumetto *Psychology* (Home Univ. Liber.) e come *conduct* nella *Physiological Psychology* (Londra, Dent, 1913).

[2]) Così nei libri di E. B. HOLT *The Concept of Consciousness* (New York, 1914) e *The Freudian Wish* (New York, 1915).

[3]) Vedi sopratutto gli scritti di Miss CALKINS (di cui *A First Book in Psychology*, New York, 1914).

[4]) Cfr. la grande opera del BOSANQUET, *Logic, of the Morphology of Knowledge*, la seconda edizione della quale (Oxford, 1911) contiene importantissime aggiunte tra cui un esame delle cause e tendenze del movimento logico odierno.

liens *della logica per il Bosanquet, invece per il Dewey l'operazione prima e fondamentale della nostra mente è l'inferenza.* [1]) *Ciò mentre F. C. S. Schiller annienta con critica inflessibile ed implacabile tutte le posizioni in cui si trincera la vecchia logica formale* [2]) *ed applica concretamente la negazione, da tutti accettata, ma lasciata generalmente senza ricavarne le conseguenze, delle facoltà separate dello spirito, mostrando come la psicologia penetri la logica, l'attività affettiva il preteso pensiero puro;* [3]) *— mentre le analisi del James nei capitoli dei* Principî *sulla* Concezione *e sul* Ragionamento *dissolvono radicalmente il vecchio, e facilmente trionfante nei libri di testo, concetto del concetto, secondo cui questo è l'universale in quanto raccoglie le perennemente essenziali note dell'oggetto e perennemente s'estende a tutti i fenomeni contenenti sotto di sè:* [4]) *lo dissolvono, mostrando che nessuna nota è « obbiettivamente » essenziale e che tutte si determinano e si raccolgono secondo il punto di vista sociale e personale, cioè pragmaticamente; — e mentre, di fronte a ciò, il Croce, abbandonando alla sua sorte il tradizionale concetto, pretende che, diventato esso uno pseudo-concetto, la logica però continui a rimanere scienza d'un cosiddetto concetto puro che nessuno sa ancora se sia l'attività concipiente, o la totalità pensata dei fatti, o*

[1]) JOHN DEWEY, *How we think* (Londra, s. d., ma 1909).

[2]) *Formal Logic, A scientific and social Problem* (Londra, 1912).

[3]) *Studies in Humanism* (Londra, 1907, vedi specialmente il Saggio III).

[4]) FIORENTINO, *Elem.*, Parte I, cap. X (ediz. Morano), Parte I, Sez. II, cap. II (ediz. Paravia).

*che d'altro: — quella prima, finchè si vuol considerarla nient'altro che nel momento del suo flusso creativo incapace di venir fissata come obbietto di scienza; questa seconda non mai stata effettivamente pensata da alcun cervello umano. Davvero espressione mirabilmente esatta di questo stato di cose è il primo volume dell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche *del Rüge* [1]) *in cui dei sei trattatisti di logica, che si deve ritenere siano stati scelti come i più tipici rappresentanti di questa scienza al giorno d'oggi, ciascuno pone innanzi con uguale asseveranza le tesi più repugnanti a quelle degli altri, taluno anche (come è stato rilevato) parlando irrisoriamente di teorie che ad un voltar di pagina troviamo gagliardamente affermate.*

Nel campo dell'etica, in cui si prolunga del resto senza accordo nè vittoria l'urto tra la morale del dovere, quella dell'utile e quella della felicità — quest'ultima ridifesa sulle sue basi epicuree dal Brochard, sebbene criticista renouveriano [2]) *e rinnovata con un certo colore di aristotelismo dal Seth,* [3]) *— tra la ragione e il sentimento come fonti della morale, e persino — poichè nemmeno su questo punto dopo millenii delle più approfondite discussioni s'è in vista d'un consenso — tra la necessità morale e la libertà, gli argomenti a favore della quale ultima, restaurati, sulla possente traccia del Renouvier, in*

[1]) Vol. I, *Logica*, (Ediz. Ital., Sandron, Palermo).

[2]) *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne* (Parigi, 1912); gli studi XIII e XIV della parte prima e IX della parte seconda.

[3]) *A Study of Ethical Principles* (Edinburgh. — Londra, 1911).

Francia dal Bergson e in America dal James, trovarono uno dei primi nuovi propugnatori in Italia nel Tarozzi; [1]) *— nel campo dell'etica, medesimo incrociarsi di fondamentali dispareri. Ed ecco, dopo che le brillanti e per molta parte invincibili negazioni del Nietzsche, hanno percorso l'Europa, da un lato il Mac Dougall ripristinare, sul fondamento di un' accurata teoria psicologica degli istinti e delle emozioni, una morale di tipo emozionale, anzi istintivo;* [2]) *— il Levy-Brühl fortemente sostenere la soppressione d'ogni morale teorica, come studio di ciò che* dev'essere, *e la limitazione di essa scienza allo studio della realtà sociale, al complesso dei fatti che creano il contenuto dell'obbligazione morale, a ciò* che è; [3]) *— il Moore rifarsi, con insuperabile sottigliezza al concetto di morale come dottrina non dei doveri o delle virtù, ma del bene, e al concetto di bene, come ciò di cui si ha l'irriducibile intuizione;* [4]) *teoria che, mentre da un lato s'accosta alla dottrina dei valori (dalla quale intanto molti s' industriano di cavare la morale e tutta la filosofia) dall'altro lato apre la via a quella constatazione della soggettività del valore « bene » e quindi dell' insolubilità del problema etico che lo stesso Moore fa venire a galla mediante la sapiente inconclusione del suo ultimo libro;* [5]) *— e, da noi, il Croce ridurre la dottrina mo-*

[1]) *Della Necessità nel fatto naturale ed umano* (Torino, 1896-1897) e *La varietà infinita dei fatti e la libertà morale* (Palermo, Sandron).

[2]) *An Introduction to Social Psychology* (Londra, IX ediz. 1915).

[3]) *La Morale et la Science des Mœurs* (Parigi, 1910).

[4]) *Principia Ethica* (Cambridge, 1903).

[5]) *Ethics* (Home University Libr.).

rale all'affermazione che l'etica c'è e che è quello che è, e il Juvalta, affrontando con grande acutezza d'argomentazione il problema nella sua profonda e nuda realtà, di fronte al riconoscimento dell' irriducibilità e della sovranità delle diverse ed opposte valutazioni morali, concludere col circoscrivere la morale quasi esclusivamente nella sfera negativa della libertà — rispetto delle valutazioni altrui, sebbene diverse dalla mia — mentre pur qui la storia e la ragione ci mostrano che ogni valutazione morale fortemente sentita vuol porsi come assoluta e quindi tende a disconoscere e negare appunto quello che dovrebbe essere elemento universale dell'etica, unico, sì, ma inconcusso, la libertà. [1])

*
* *

In tale situazione, l'antica posizione scettica, fondata sull' antico invincibile argomento: i sistemi sono vari, ciascuno afferma come assoluta, « chiara ed evidente » la propria verità, e queste verità *si negano a vicenda, dunque la verità è indiscernibile — si affaccia spontanea e si palesa ancora una volta insopprimibile.*

E per vero se un gruppo di uomini, e precisamente quelli a cui gli altri riconoscono, e sopratutto

[1]) Il volumetto dello JUVALTA, *Il Vecchio e il Nuovo Problema della Morale* (Bologna, s. d., ma 1914) è nella sua succosa brevità uno dei più forti contributi dati di recente dal pensiero italiano alla morale. Perciò fa piacere rilevare come sia entrato nella circolazione internazionale. Così il WHITTAKER in *The Theory of Abstract Ethics* (Cambridge, 1915) fonda su quello la propria teoria.

che essi riconoscono a sè stessi, e più specialmente ancora ciascuno dei quali riconosce a sè, la vista più acuta, guardano un oggetto lontano e ognuno dice di essere sicuro che si tratta d'un oggetto diverso, la conclusione ovvia e veramente « chiara ed evidente » è che l'oggetto non si può precisare e che non c'è altro da fare che continuar nell'esame. Regge il medesimo criterio per il Vero, come per il Bello e per il Bene. Poichè questi sono, come ora s'usa dire, valori, e come tali hanno sede solo nella coscienza umana, la loro esistenza obbiettiva non potrebbe essere data che dalla loro universalità. Solo se tutte le coscienze, se tutti i singoli centri della pretesa unica ragione assoluta, scorgessero nei medesimi fatti il medesimo Vero, il medesimo Bello, il medesimo Bene, si potrebbe essere nella obbiettiva certezza, approdare alla sicura conclusione d'una loro esistenza obbiettiva. Ma, con buona pace degli argomenti (seppure si possono chiamar tali) contenuti nella prima parte della Critica del Giudizio, *e di coloro che posano ad iniziati nei sacri misteri della terza critica, ogni mente che non acconsenta a suggestionarsi da sè non può rifiutarsi a scorgere che il voler fondare l'obbiettività d'una di quelle idee semplicemente sulla* pretesa *ed* esigenza *all' universalità che essa, pur forse diversa in ognuno, ha in ognuno, quando questa* pretesa *ed* esigenza *è smentita dal fatto che gli altri la pensano diversamente da noi ed hanno la medesima* pretesa *ed* esigenza *all'universalità del loro pensiero diverso, il medesimo « diritto di esigere » l'universalità di questo, il medesimo diritto di dire che questo « deve » essere universale — è un assurdo o uno scherzo che fa il paio con quello, nel campo morale, dell' imperativo categorico, assoluto e uni-*

versale, e da nessuno obbedito. Lucus a non lucendo ! [1])

Manca l'universalità — l'unica universalità consistente, che è l'universalità di fatto, non l'esigenza *all'universalità, la presenza della quale anzi, appunto perchè accompagna asserzioni fra loro pugnanti, è una riconferma della tesi scettica — manca l'universalità, dunque manca, o non è visibile, la verità. Di qui l'indistruttibilità, attraverso la storia della filosofia, dello scetticismo, e il fatto che la situazione filosofica attuale offre più che mai la base e il motivo d'un suo ripresentarsi.*

So bene che il dogmatico — e specialmente il dogmatico per antonomasia, quello di discendenza hegeliana — il quale crede di posare sulla vetta del monte del sapere e di sistemare sotto di sè tutto il sapere stesso col suo sguardo d'aquila — considera con compassione la posizione scettica come quella a cui si buttano per disperazione coloro che non sono riusciti ad organare, come lui nella sua mente capace, le varie fasi — ciascuna necessaria e ciascuna necessariamente diversa e come necessariamente comparente alla sua ora così necessariamente spodestata all'ora della fase successiva — di quel preteso unico sviluppo che sarebbe il pensiero filosofico del mondo. Pure il solito semplice fatto che la sua *« verità » non possiede l'universalità, che essa è negata da altri, che quindi non è una cosa sola con la ragione giacchè dei partecipi di ragione la negano, che i brevetti di competenza che egli rilascia a sè stesso e di incompe-*

[1]) Cfr. il pensiero oscillante e inconclusivo del Sigwart circa l'universalità come fondamento dell'obbiettività, specialmente, per quanto riguarda la morale, nel § 104 della sua *Logica*.

tenza che rilascia agli altri, non sono da questi riconosciuti validi come la sentenza di qualche entità ultraterrena, questo semplice fatto dovrebbe persuadere il dogmatico, anche di discendenza hegeliana, che, voglia o no, egli deve mettersi in fila e battere il passo con gli altri mortali. E dovrebbe altresì persuaderlo che il vero e profondo senso filosofico non consiste nel posare come fiera in lustra nella propria piccola e soggettiva verità, ma nel sentire echeggiare così vivamente nel proprio spirito i motivi fondamentali delle diverse visioni della vita da indursi a quella elegante modestia, ritenutezza e titubanza nell'affermare — a quella sospensione dell'assenso — che gli scettici propugnavano.

E, in vero, contro le filosofie affermative d'ogni genere sta questo semplicissimo argomento: esse affermano di essere la verità; ora, trovata la verità, il processo del pensiero è finito, il pensiero è spento; trovata la verità non c'è che da ripeterla, o tutt'al più da tradurla in manuali scolastici. Perchè il pensiero persista bisogna che la verità non si trovi. *Bisogna, non già che si scopra ciò che è l'oggetto veduto in lontananza (e scoprirlo vorrebbe dire trovarsi tutti d'accordo nel determinare ciò che è) perchè in questo caso l'affare è bello e finito, e ognuno può andarsene per altre faccende. Bisogna che l'oggetto continui a rimanere in situazione tale da non poter restare che argomento d'esame. La comparsa d'ogni nuovo sistema filosofico affermativo, appunto perchè esso asserisce che è la verità, appunto perchè esso si aggiunge alla schiera degli altri che asserirono di essere la verità, è la prova che il pensiero è sempre in processo, che l'oggetto è sempre in esame, che la verità non si trova, dunque che esso sistema*

non è la verità. *E da ciò consegue che la storia della filosofia potrebbe e dovrebbe essere scritta con spirito diverso da quanto fu fatto sinora.*

In seguito all'ormai luogo comune che Hegel abbia scoperto la concezione filosofica della storia della filosofia col basarla sull'idea d'uno sviluppo unico le cui fasi in successione necessaria e concatenata sono date dalle categorie e dal loro ordine, sviluppo del pensiero puro, spoglio di speciali caratteristiche, cosicchè quanta minor parte è data agli individui particolari « tanto meglio è per la storia » che in tal modo si occupa « del pensiero come libero, del carattere universale dell'uomo come uomo » [1]) *— in seguito a tale concetto, la cui artificiale superficialità viene a galla nelle lezioni del Cousin, che è, sì, una semplice caricatura di Hegel, ma, appunto perchè tale, gli somiglia e ne mette in luce i difetti — in seguito al facile riempirsi la bocca (come fanno tutti i tinteggiati di hegelianismo) di Spirito del Mondo che fu la storia dei singoli popoli, che esprime la sua volontà con le istituzioni legislative, e la sua sapienza con le filosofie* [2]) *— si sono formate delle storie della filosofia che mettono l'accento solo sui momenti affermativi e dogmatici, e per le quali i momenti di negazione e di scetticismo sono momenti secondari e passeggeri costantemente e sicuramente superati dai momenti dell'affermazione. Ora, a parte che quel concetto della storia della filosofia come sviluppo unico e continuo è falso; che ad esso si ha*

[1]) Vedi le prime pagine dell' introduzione della *Storia della Filosofia.*

[2]) Come dice l'ERDMANN nell' introduzione della sua *Storia della filosofia.*

diritto di opporre anche in questo campo il concetto del pluralismo e della discontinuità caro al James e di affermare l'esistenza non d'un universo *ma di un* multiverso *filosofico; che più verosimile è l' idea che pochi motivi fondamentali (la cui formulazione è determinata sopratutto, contrariamente a quanto vuole Hegel, dal temperamento personale) si ripresentano di continuo nel corso del pensiero filosofico, così che si può tentarne (come ha fatto il Renouvier) la classificazione sotto pochi capi; — a parte ciò, non sarebbe invece forse vero che l'acme del pensiero filosofico stia nei momenti dell'analisi scettica, che siano essi gli eterni superatori dei momenti dell'affermazione, che mentre questi sono sempre unilaterali, chiudono volontariamente o inconsapevolmente gli occhi ad una o ad un'altra parte del complesso problema, e sono quindi sempre in un senso o nell'altro intellettualmente inferiori, i momenti di scetticismo siano invece i soli che tenendo gli occhi aperti e coraggiosamente fissi su tutti gli elementi della questione, vagliando e traendo innanzi anche quelli che il dogmatismo ignora o finge d' ignorare, possiedono veramente la superiorità e la completezza intellettuale, sicchè su di essi a preferenza si dovrebbe nelle storie della filosofia riportare l'accento?*

***

Per tutto ciò sembra che l'ora prossima possa essere propizia alla ricomparsa della dottrina dell'antico pensatore scettico che qui si richiama alla luce nella accurata traduzione e attraverso all'accurato esame fattone da un coscienzioso e modesto

studioso[1]*), sul cui nome il prominente posto assunto dal figlio nell' attuale momento politico, proietta nuova luce. Ma, inoltre, non può forse darsi che l'ora prossima sia ad essa propizia, perchè sia questa la filosofia del « dopo guerra? ».*

Basti accennare. Fin dall'antichità gli scettici hanno fatto proprio precipuo e giusto vanto questo, che, mentre tutte le filosofie affermative, in quanto convinte ciascuna di apportare la *verità, sono intolleranti, solo la loro filosofia è per eccellenza maestra di tolleranza. Di tolleranza tra individui, e perchè non di tolleranza tra popoli? E dopo il momento della necessaria e benefica affermazione esclusiva del proprio punto di vista, ciò che, passato il periodo delle armi, aiuterà a ricondurre la concordia negli spiriti, ancora gli uni contro gli altri esacerbati e insorgenti, non sarà forse quella filosofia dalla quale sola possiamo imparare che gli altri scorgono le loro ragioni risplendenti dell' istessa irresistibile evidenza di cui noi le nostre e che quindi la fallacia a noi palese dell' evidenza altrui ci deve persuadere almeno ad abbandonarci soltanto con qualche riserva e temperanza all'evidenza nostra?*

*
* *

Nè sarà, da ultimo, discaro al lettore trovare in questo volume, insieme alle parole di pietà filiale con cui Leonida Bissolati ricorda la figura del padre

[1]) Dei non pochi errori di stampa incorsi nella prima edizione (Imola, Galeati, 1870) che ho potuto eliminare col confronto del testo, crederei puerile fare, nonchè vanto, menzione.

suo, uno scritto filosofico, forse l'unico, dell'attuale ministro. Come Jaurès, a cui somiglia per tant'altri rispetti, Leonida Bissolati incominciò col rivolgere la sua attività spirituale alle questioni speculative. Di tale direzione di questa sua attività, è frutto il limpido ed acuto studio giovanile sul Principio Logico dell'Ascetismo, *che oramai irreperibile, si ripubblica in appendice. Esso sarà letto con interesse, oltre che per il suo valore intrinseco, anche come importante documento storico: documento dell'ordine di preoccupazioni intellettuali e del tenore di pensiero speculativo che dominava nella prima gioventù la mente di un uomo il quale poi, tratto a spiegare la sua magnifica energia in altri campi, doveva da ultimo in questi grandeggiare così che oggi molti italiani pensano di lui il pensiero finale della* Giugurtina. « *Ea tempestate spes atque opes civitatis in illo sitae* ».

Messina, R. Università, Dicembre 1916.

GIUSEPPE RENSI.

PREFAZIONE

La gentilezza dell' amico Giuseppe Rensi, che volle e curò la ristampa di questo lavoro, mi chiama — e io gliene sono gratissimo — a ricordare in poche linee la persona di mio padre Stefano Bissolati.

Appartenne egli a quella generazione che, nata intorno al 1830, riassunse nella propria vita il più grande rivolgimento morale e politico del secolo scorso.

Come era costume e necessità delle famiglie povere che volevano avviare agli studi i figliuoli di qualche ingegno, il giovinetto Bissolati fu collocato nel Seminario Vescovile di Cremona. Ivi crebbe: e ivi il suo spirito incline alla meditazione, naturalmente disposto a oltrepassare la parvenza prima delle cose e a cercare le profonde ragioni della vita, venne preso tutto dal misticismo cristiano.

Tanto fervido e puro fu il sentimento di devozione ch' egli portò nelle pratiche religiose e nella preparazione al sacerdozio, da indurre in chi lo avvicinava, o sapeva di lui, la aspettazione di un « santo ».

La sua santità non era però di quelle che si quetino nell' *abétissons nous* di Biagio Pascal. Il suo acuto ingegno, la sua passione di sapere, il

suo stesso attaccamento alla fede lo spingevano a cercare fondamenta razionali alla fede per poterla meglio difendere contro il dubbio, per assicurarla più fortemente contro la critica.

Così il domma e la teologia venivano alle prese colla filosofia in una mente che, al tempo stesso, si irradiava della luce di umanesimo derivante dagli studî classici che Stefano Bissolati coltivava con intenso amore. Per tali vie la sua fede si avvicinava alla crisi. Ad acuirla sopravvennero i fatti esteriori: più decisivo fra tutti il distacco, anzi il contrasto, che si rivelò evidente dopo il '48, fra la politica Vaticana e l' Italia. Il giovane sacerdote, non appena avuto l'adito al pulpito, aveva adoperato la sua vigorosa eloquenza a educare civilmente gli ascoltatori e infondere in essi il senso del loro dovere verso la Patria oppressa e straziata. I Commissari della polizia austriaca e i superiori vaticaneschi lo ammonirono che non così era lecito interpretare e praticare l'ufficio del sacerdote cristiano, e lo punirono.

Liberata la Lombardia dal giogo austriaco, costituito lo Stato italiano, Stefano Bissolati potè spogliarsi — primo forse in Italia — della veste sacerdotale, e fu assunto a reggere la Biblioteca nazionale in Cremona. Allora, per la dignità propria, per dare un contributo alla educazione delle coscienze, per un senso di rispetto verso il mondo da cui usciva, egli credette di dover dire apertamente e lealmente in pubblico la storia della sua crisi interiore e le ragioni intellettuali, morali, politiche che lo avevano persuaso al gran passo.

Scrisse così il libro: *Esposizione di una coscienza*, libro che sarà certamente cercato da quanti ame-

ranno intendere e misurare il tormentoso sforzo intimo di quella generazione che ci diede la Patria e che ci aperse la via delle feconde libertà spirituali.

La vita di Stefano Bissolati continuò fra gli studi e le cure date alla pubblica istruzione: continuò fra la stima e l'affetto di tutti gli ordini di cittadini, anche di coloro da' quali egli si era staccato.

Ancora di questi giorni la sua città volle — dopo molti anni dalla sua morte — che il nome suo fosse scolpito nel marmo a ricordanza dell'opera di alta educazione da lui esercitata non pure colla parola ma coll'esempio di tutta la vita.

Degli scritti ch'egli lasciò, quali di storia, quali di filosofia e di erudizione classica, non è qui il caso di parlare. Ma una osservazione torna qui particolarmente opportuna.

Ed è questa: l'uomo che cominciò la sua vita intellettuale immergendosi nel misticismo cristiano, la concluse collo scetticismo pirroniano.

La antitesi pare strana e non è. Chi ben guardi, trova in questa evoluzione una logica profonda che attesta la probità mentale dell'uomo.

Soltanto gli ignari di ogni disciplina filosofica possono credere che scetticismo equivalga ad abbandono di ogni indagine scientifica; implichi rinunzia ironica e rassegnata a ogni anelito verso il vero. Lo scetticismo filosofico deriva al contrario da una indomabile ardente passione scientifica.

La mente umana procede tentando instancabile di strappare il segreto alla gran Sfinge dell'Essere; e quando sorprende o crede sorprendere qualche parte del segreto, è irresistibilmente tratta a co-

struire su di essa l'edificio intero per via di troppo ardite induzioni e di troppo rapide deduzioni.

Ma ecco apparire lo scettico che riprende in esame il frettoloso edificio, e ne denunzia le mal sicure fondamenta. Lo scetticismo è il lavorìo della critica che non permette alla mente umana di intorpidirsi nell' illusione di avere afferrato il vero, e la stimola a nuove più caute indagini.

Ben si comprende perciò che un intelletto come quello del Bissolati il quale, inebriatosi già della gioia di avere trovato la verità nel domma religioso, aveva incontrato la dolorosa delusione di scoprirne l'errore, ben si comprende che un tale intelletto, allorchè si accinse a riesaminare il problema, abbia temuto di cadere in nuovi dommi, e sia diventato severo con sè e con gli altri. Egli non si potè adagiare nel materialismo facilone e nel positivismo superficiale che trovò sulla sua strada; volle penetrare più addentro, nel cuore dell' immane problema. La Sfinge non rivelò a lui più che ad alcun altro il suo segreto: ma il deluso interrogatore ebbe il coraggio di non dissimulare nè a sè nè al pubblico la propria delusione.

Così, forse, colla sua confessione e professione di scetticismo, Stefano Bissolati portò il maggior tributo che per lui si potesse alla indagine filosofica. E conchiudendo la sua vita col tradurre e illustrare Sesto Empirico, compì anche una volta opera di educatore, dando esempio di quella sincerità intellettuale che è una gran parte della forza morale.

Roma, Novembre 1916.

LEONIDA BISSOLATI.

INTORNO

ALLO SCETTICISMO

DISCORSO
DEL TRADUTTORE

Rerum ignarus imagine gaudet.

§ 1. Sono fatti dimostratisi egualmente proprii della natura umana, il credere nella realtà del vero e il negarne la sussistenza; il costruire edifizi di dommatiche affermazioni e il martellare alle basi d'ogni asserita certezza scientifica. E tali due fatti, oltre di germinare spontanei, vanno pari nella forza del vicendevole combattersi, paralleli nella durata, e all' ultimo sempre in aspetto di essere riusciti vittoriosi l' uno dell' altro. Questo si raccoglie dalle scuole filosofiche a noi conosciute: ma con tanta somiglianza di risultati, da permettere la conghiettura che a giudizio medesimo trarrebbero quante altre storie fosse possibile discuoprire o narrare intorno alle ipotesi messe avanti per ispiegare il mistero che diciamo Essere.

§ 2. L' unica differenza notevole nello svolgimento degli accennati due metodi di filosofare si

è: che il primo ottenne seguitatori di gran lunga più numerosi dei seguaci dell'altro: e ciò perchè la persuasione di trovarsi o di poter giugnere al possedimento del Vero, diletta assai la generalità degli uomini, li fa meglio concordare nelle pratiche sociali, li accalora di maggiori affetti, e alle fantasie porge materia e opportunità di artistiche creazioni e di idolatrie confortatrici. Chi, invece, spinge la critica sulla legittimità dei principii posti a fondamento dei sistemi ideali; e con catena di dubbi chiede ragione di quanto si assevera e si insegna, di quanto si dilige e si applica nelle consuetudini del vivere, di quanto passò nel patrimonio tradizionale di un paese, offende e turba la coscienza dei più, se gli avversa come nemico de' riposi loro e dei fervidi amori, e riceve l'assenso di pochi ai quali non sembra morte l'andare in disparte dalle comuni passioni.

§ 3. Tanta superiorità di numero negli affermatori sembrò loro bastevole ad acclamare sè risolutamente nella giusta comprensiva delle cose, condannando gli altri come fuorviati dal retto intendere; dato per assioma che, sendo natura della Verità l'evidenza del proprio splendore, ogni cervello assestato lo intuisce immediate e se ne vantaggia con piacere; mentre la negazione della sua realtà non può sostenersi, perchè furono e saranno sempre una eccezione quelli che amino chiudere gli occhi ai pronunziati della logica naturale, e non

sappiano acconciamente usare di questa nei pensamenti come nelle azioni. Mutata per tal modo la controversia teoretica in questione di buon volere o di sana facoltà indagatrice, ne discese facile la consuetudine di giudicare gli scettici o malati o perversi, o tenui nel vigore mentale, o poveri di studi, o non regolati nelle investigazioni. Ma queste accuse avrebbero potuto conoscersi indegne e cessare, appena si fosse ricordato che sulla perpetua illusione de' nostri concetti gettarono querele ingegni di ogni sorta. A tal che se l'accordo di più voci per tempi diversi in uno stesso consiglio vale a ragione di credere probabile una qualsia sentenza; il fatto solo dello abbattersi a ripetere una lotta pari, e con armi sempre caute di interrogazioni contro dommatiche svariatissime e leggiadramente architettate, uomini di ogni età, i quali ebbero di comune null'altro che la spassionatezza delle ricerche, e la istintiva ripugnanza a concludere quando le asserzioni non sieno avvalorate da rigore di argomenti; tale fatto, dico, basta all'apologia del metodo scettico e a indicarlo meritevole di rispettosa considerazione.

§ 4. Avvertasi pure che codesto numero di dubitanti apparirebbe molto maggiore per uno esame che si istituisse rigoroso di parecchi scrittori dommatici nel titolo e nella professione; i quali mentre intendono recare omaggio alla realtà delle cose e alla veracità della umana conoscenza, dichiarando

loro asserti o svolgendo gradite fantasie, usano argomenti e forme tali da rendere a chiunque manifesto ch'ei fabbricarono edifizi di contradizione invincibile e però di scredenza. Entrerebbero quindi a crescere il manipolo, poeti grandi e mistici solenni: i primi perchè nel rappresentare quale corre la vita di un popolo, accolgono ognuna delle mutevolissime facce ond'ella si fa parvente e non possono affermarne veruna; i secondi perchè se predicano la necessità della rivelazione divina a luce dell' intelletto, vengono con ciò a discredere nell'uomo la facoltà del sicuro conoscimento in ordine ai veri supremi.

§ 5. Sarà opera di altri, meglio provveduti di ingegno e di libri, la storia dello scetticismo così riguardato: e pel proposito mio basteranno i cenni che fo delle principali negazioni opposte ai più famosi lavori di dommatica filosofia. Non riferisco i pensamenti di veruno senza averne pigliato notizia dagli scritti proprii, o, in mancanza di questi, da commentatori segnalati e da probi narratori; i nomi de' quali mi astengo quasi sempre dal menzionare perchè le mie citazioni a' lettori addottrinati non bisognerebbero, e agli inerauditi parrebbero o inutile mostra di vanità anche le poche o guarentigia non sufficiente anche le densissime.

§ 6. Tace il dubbio nell' India finchè la mente sua rimane assorta nell' intuizione dell' unica sostanza da cui emanano gli infiniti cangiamenti della

vita universa. Ma appena la indagine si muove dentro al religioso sistema e il pensiero riflesso apre modo al farsi di qualche filosofia; dallato alle affermazioni che resero celebri le scuole Sânkhya, Nyâya, Vaisèschika, Vèdanta e Mîmânsâ (insieme, cioè, alla scienza atea di Kapila, alle sedici *categorie* dialettiche di Gôtama, alla *sostanza* del senso interno di Kan'a'da, alla *doppia essenza* della divinità di Vaya, alla *comunicazione verbale* di Djaimini) stanno gli insegnamenti Bouddistici del *vuoto* universale, il malinconico dire di Karika sul *niente* d'ogni cosa, la *indifferenza* scientifica di Kalidasa, e lo strano misticismo e le contraddizioni di alta moralità e di fatalismo che pompeggiano nelle gigantesche epopee del Ramayana e del Mahabharata; a cui potevansi rifuggire solamente le fantasie scorate della impotenza dell'umana investigazione.

§ 7. Si vantano le dottrine filosofiche di *Lao-Tseu* e di *Khoung-Fou-Tseu* (Confusio) quali salvatrici della totale ruina a cui precipitava la nazione chinese dominata dai Tartari; ma il primo respingendo per male tutte le passioni, ossia ciò che fa la sostanza degli atti del genere umano, viene a chiudere l'ottimo della vita nell' indifferenza e nella ignoranza; e la saviezza pratica del secondo vuole rimossa qualunque indagine sulle leggi delle cose.

Nel libro *Tao-te-King* si legge:

« Chi è scevro da passione costantemente, vede l'essenza,

spirituale del Tao; e chi n'è costantemente preso non lo scorge che in forma limitata. »

« Io somiglio un bambino che non abbia ancora sorriso alla propria madre; io sono distaccato da ogni cosa; e direbbesi che io non so dove andare; che sono vago quanto il mare, e ondeggio quasi ignori dove posarmi. »

« Sta tranquillo chi non ha desideri. »

« Il savio giugne senza muovere passo, nomina gli oggetti senza vederli, e senza fare niente compisce di gran cose. »

« Il bene nasce dal male, il male è celato dentro il bene. »

« Quando la prudenza e la perspicacia si furono mostrate, videsi nascere una grande ipocrisia: quando i parenti cessarono di vivere in concordia, compironsi atti di pietà figliale e d'affetto paterno: quando gli Stati furono caduti nel disordine, si videro sudditi fedeli e devoti. »

Da chi credesse nel vero assoluto potrebbero pensarsi e annunziarsi tali giudizi?

Invece nel libro terzo *Lûn-Yü* del grande moralista Confusio è risolutamente insegnato:

« L'uom santo non si cura che delle cose di una perfetta dirittura, conformi alla ragione, e accessibili alla propria investigazione. L'esistenza degli spiriti e de' geni si suppone.... quantunque non se ne possa rendere conto.... chè ci hanno fatti non possibili a chiarirsi dall'uomo. »

E quando gli venne domandato:

« Da che parte s'avesse a principiare per guadagnare la sapienza » e' rispose: « la modestia dovere essere una prima legge, considerando a che ciascuno valga. »

Insegnava dunque la modestia delle opere e del pensiero; il conoscimento di sè per l'onestà del costume e null'altro; al modo che, anni di poi, fu udito Socrate ne' Greci.

§ 8. Da Erodoto a Champollion sono concordi le narrazioni intorno alla religiosità degli Egiziani sì negli usi che nelle credenze; onde non è da chiedere quale la loro filosofia: tuttavia se qualche cenno ragionativo venne espresso, fu per negare all' uomo la possibilità del conoscimento del vero. Nelle reliquie giunte a noi dei *libri ermetici* sta detto:

« La verità non esiste e non può esistere sulla terra; può essere che Dio abbia conceduto ad alcuni uomini, insieme con la facoltà di pensare alle cose divine, anche quella di pensare alla verità: ma sulla terra niente è vero, giacchè ogni cosa è certa materia rivestita di forma corporea soggetta a mutamento, ad alterazione, a corruzione, e a nuove composizioni. L'Uomo non è la verità.... Ciò che cambia in guisa da non essere più conosciuto; come sarà desso la verità?.... le cose della terra non sono la verità: elle non sono che apparenze. »

§ 9. Salomone, il re ammaestratore di Gerusalemme, il filosofo di quel popolo generoso, infelice, e degno di maggiore considerazione anche presso noi, non lasciò forse il più desolato lamento sopra quanto nominasi intendere, operare, e godere umano?

« Vanità delle vanità; ogni cosa è vanità. »

« Che profitto ha l' uomo di tutta la sua fatica, nella quale egli si affatica sotto 'l sole? »

« Una età va via, ed un'altra età viene; e a terra stassi in perpetuo. »

« Io non ho sottratto agli occhi miei cosa alcuna ch'abbiano chiesto: e non ho divietato il mio cuore da niuna allegrezza: anzi il mio cuore s'è rallegrato d'ogni mia fatica: e questo è stato quello che m' è tocco in parte d' ogni mia fatica. »

« Ma, avendo considerate tutte le mie opere, che le mie mani avevano fatte; e la fatica ch' io avea durata a farle; ecco, tutto ciò era vanità, e tormento di spirito; e non v' è di ciò profitto alcuno sotto 'l sole. »

« Perciò ho odiata questa vita: imperocchè l' opere che si fanno sotto 'l sole mi son dispiaciute: perchè ogni cosa è vanità, e tormento di spirito. »

« Io ho detto nel mio cuore, intorno alla condizion de' figliuoli degli uomini, ch' egli sarebbe da desiderare che Iddio gli chiarisse, e ch'essi vedessero che da loro stessi non sono altro che bestie. »

« Perciocchè ciò che avviene a' figliuoli degli uomini è ciò che avviene alle bestie; v' è un medesimo avvenimento per essi tutti: come muore l'uno, così muore l'altro; e tutti hanno un medesimo fiato: e l'uomo non ha vantaggio alcuno sopra le bestie: perciocchè tutti sono vanità. »

« Tutti vanno in un medesimo luogo: tutti sono stati fatti di polvere, e tutti ritornano in polvere. »

« Chi sa che lo spirito de' figliuoli degli uomini salga in alto, e quel delle bestie scenda a basso sotterra? »

« Io ho dunque veduto che non v' è altro bene, se non che l'uomo si rallegri nelle sue opere: conciossiacosachè questo sia la sua parte: perciocchè, chi lo rimenerà, per veder quello che sarà dopo lui? »

« Io ho veduto, quant'è a tutte l'opere di Dio, che l'uomo non può rinvenir l'opere che si fanno sotto 'l sole: intorno alle quali egli s' affatica cercandole, e non le trova; ed avvegnachè il savio dica d' aver conoscimento non però le può trovare. » (Ecclesiaste.)

§ 10. Ma nessuna filosofia meglio della ellenica fece chiara la legge onde le analisi dubitatrici spuntano vicin delle sintesi, e rimangono ferme avversarie delle dommatiche. E se fosse che il Vero abbia per carattere proprio l' evidenza del suo apparimento agli intelletti sani; niun luogo fu mai

più acconcio a vedervi compita solennemente l'efficacia di cotesta intuizione immediata, quanto la città di Atene allorchè salita a capo degli interessi nazionali e divenuta la scuola di tutta Grecia, conforme vantava Pericle. Or chi non sa essere occorso il contrario? Chè mentre, disgiunte, fiorirono di discepoli la suola Jonia, la Pitagorica, la Eleatica; portate dagli accidenti a estimarsi e misurarsi dappresso, anzichè conforto di generali accoglienze, ne trassero occasione di reciproche lotte. E il dissenso palesatosi radicale fra tanto numero di affermatori, diè ansa al sorgere di quei dubitanti i quali ebbero consertato una maniera di armeggiamento a punte acute, sottili e fittissime che si nominarono *sofismi;* onde sofisti i valenti a usarne; e *sofistica* l'arte da loro insegnata. Belle parole nella prima significazione di *sapienza*, e forse opportune a rendere il concetto della filosofia che s'avea in proposito di istituire; ma cadute presto in dispregio e fatte sinonime di *cavilli litigiosi di ingannevole* disciplina; in parte per la malizia di taluni nelle argomentazioni dialettiche, in parte per le affettate ingegnosità nel discorrere di altri, in parte per la ingordigia de' lucri e i mercimonii di parecchi istruttori, in parte pel caso miserabile che da codesta setta mossero le accuse, cagione di morte a Socrate.

Dimentichiamo tuttavia e questa colpa e le vergogne accennate, e tutte le jattanze, le equivoche

definizioni, le vaganti argomentazioni con che Platone fa rappresentare la scuola nei dialoghi specialmente del Sofista, di Eutidemo, di Protagora, di Ippia minore: separiamo insomma i torti degli uomini dal valore delle dottrine; e quando si riscontrino tratte queste per necessità logica da anteriori pronunziati, sarà forza considerare la Sofistica, non quale la vedevano e a ragione la censuravano i Socratici, bensì quale continuatrice delle esigenze del dubbio, e prima costruzione del metodo critico.

Ciò che apparisce è il primo oggetto della curiosità umana; e come la riflessione può volgere o sul fenomeno in sè guardato, o sulla natura del mezzo che abbiamo a sentirlo e usarne, così bisogna sieno due originariamente i metodi della investigazione; contrarii nelle mosse e concordi nello scopo di avere luce intorno al mistero della vita e trovare modo di governarla in bene. Che se dopo un ripetere lungo di vari sperimenti non si giunga a *sapere il proprio delle cose con nettezza e facilità* (come scriveva il Vico), pare naturale che taluno, valendosi delle distruzioni fattesi a vicenda dagli indagatori opposti, ne concluda: non si profferì sentenza accettabile dall'universale; le affermazioni di questi cadono annullate dalle affermazioni avverse; e dappoichè, fuor delle due vie già percorse, altra non esiste per tentare lo scioglimento del quesito, desso è e rimarrà insoluto. Potrebbe censu-

rarsi di assurdo o di strano tale giudizio? E il fatto seguiva appunto così.

§ 11. A spiegare le origini delle esistenze, Talete pone un *principio* ed una *mente;* ma ignoriamo come la materialità di quello e' dimostrasse conciliabile con la natura spirituale di questa. Anassimandro insegna *l' infinito divino immutabile* e soggetto a mutamento; ma nessuno saprà togliere il vizio della contraddizione che è manifesta nei termini annunziati. Anassimene dà l'*aria* quale primo infinito; ma con esso può chiarirsi il fatto delle successive modificazioni interne all'uomo? Il *fluimento perenne* onde Eraclito malinconioso vede governarsi il tutto, non significa la necessaria incertezza di ogni cosa? Gli *atomi* che Leucippo asserisce in moto con nissuna colleganza di spirito; e quelli con le *sembianze* che Democrito sosteneva emanare dagli oggetti, valgono a far conoscere i modi dell' Essere? I discepoli di questo, Nesso e Metrodoro e Diagora non l'affermarono certo; mentre crebbero la parte degli scettici. Anassagora attribuisce all' *intelligenza* la formazione e l'ordinamento dell'universale; ma non ammette le rappresentazioni dei sensi, dicendo che le cose sono quali a ciascuno paiono. Or chi non s'accorge da quest'ultimo pronunziato della scuola Jonia tolta affatto la possibilità di dimostrare la esistenza delle cose, e data ragione a quanti, fra poco, sorgeranno a negarla? Eppure il Clazomenio passò lodato da insigni pen-

satori; chè l'aggiunta della *mente* o dell'*unità* al sistema delle *pluralità* giudicossi concetto buono a compire il sistema filosofico che gli Jonii, da un secolo, andavano svolgendo per dare ragione del *movimento*.

Sopra via contraria e quasi nello istesso corso di secolo, la questione delle origini si studiò in Elea della Magna Grecia all'insaputa de' Jonii: e anche fra i primari ragionatori di quella scuola notiamo la insufficienza delle risposte e il diritto che lasciarono alla vittoria de' dubitosi.

Senofane nega il *contingente*, e però *la moltiplicità;* ed offre dimostrazione che *nulla nasce*, e che unico esistente eterno è Dio immutabile e perfettissimo. Ma egli medesimo reputa così fievoli i propri argomenti, che diceva appresso: niente sapersi dall'uomo perchè ogni cosa è opinione, illusione, ondeggiante fra l'uno e il tutto. Rincalzò le querele sulla fallacia delle parvenze sensibili Parmenide, insegnante che per illusione de' sensi noi crediamo nella realtà del molteplice e dei mutamenti, mentre tutto quanto apparisce cambiarsi e anche quanto si riferisce a' particolari nostri pensieri, altro non è che svolgimento della divina esistenza, non vista mai dalla umana cecità, e che quasi velata cosa si porge al conoscimento: d'onde l'*opinione*. Chi mette sì a nudo la incerta base del sapere umano, quando anche risolutamente affermi esistere la verità (giacchè esiste il *pensiero* il quale è la *pienezza dell'es-*

sere), anzi che tra i dommatici non va noverato tra gli Scettici?

Dicasi il medesimo per Melisso da Samo, che, forse senza notizia alcuna delle speculazioni degli eleati, concluse a negare il moto, il cangiamento, il vuoto; a considerare il tutto come infinito; a negare possibile il conoscimento degli Dei; a trarre dai sensi la meschinità delle sole apparenze.

E avviatore di scetticismo deve tenersi pure Zenone, il fortissimo patriotto, l'inventore della dialettica, il primo che abbia usato il dialogo filosofando; giacchè nel combattere la teoria della *amichevole colleganza* data da Empedocle per accordare i principii della *unità* e della *pluralità*, ei mosse dalle dottrine del maestro suo Parmenide e le svolse con argomenti novi; insino a negare, oltre il moto e il molteplice, anche la unità quale mancante di prove sperimentali.

Se il lavoro delle prime due scuole di Grecia, dopo quasi due secoli di indagine proseguite dalle menti e fantasie più vigorose, concludeva a negare il modo dell'accertamento alla umana conoscenza: era naturale che altri, raccolto l'ultimo pronunziato, ne deducesse insegnamento di contrarie dottrine filosofiche; dacchè erano fallite le prove di conciliazione tentate da Anassagora e da Empedocle, e non erano parute soddisfacenti, nè agli idealisti nè a' sensisti, le teorie pitagoriche dei *numeri* quali *cause* del *cosmo*. Fu in tali condizioni del pensiero che i Sofisti entrarono.

§ 12. Protagora di Abdera, afferrato il concetto del perenne scorrimento, pone l'aforismo *essere l'uomo misura di ogni cosa*, e insegna: chè, intorno l'esistenza degli Dei, non si possa concludere nulla; che il sentire, mutevolissimo in ognuno, non valga per attestare la veracità di nessuna affermazione; e che, nulla essendoci intrinsecamente buono o cattivo, di nulla altresì possa farsi disputa dall'uomo con isperanza di reale conoscimento, restando vera l'opinione d'ognuno.

Tale pensamento, da Sesto Empirico si porta così:

« Protagora dice essere vere tutte le parvenze e le opinioni, e la verità stare a rispetto di qualche cosa; e però qualunque cosa cada alla vista o alla opinione d'alcuno, subitamente essere relativa ad esso. Principiando però le sue trattazioni disse: l'uomo è misura d'ogni cosa; di quelle che sussistono come esistenti, e di quelle che non sussistono come non esistenti; e sembra che ne traesse prova da un argomento a lui opposto. »

« Se alcuno ti dicesse, non è l'uomo il criterio d'ogni cosa, confermerebbe appunto codesto; chè il ragionante così, è uomo; e quello che gli capita da vedere a modo suo, ci lo afferma, come esistente fra le cose vedute a modo suo. Il furioso è quindi giudicatore credibile di ciò che apparisce nella furia; il dormiente di ciò che vedesi nel sonno; il bambino di ciò che si scorge nella infanzia; il vecchio di ciò che accade in vecchiezza. Nè puossi dalle circostanze diverse trarre argomento a indebolire le condizioni differenti; e cioè per quelle che occorrono in condizione di sanità, indebolire quelle che compariscono nella furia; e quelle che nel sonno per quelle che avvengono vegliando; o da quelle che in vecchiezza quelle che capitano nella infanzia. Chè siccome a questi non appa-

riscono tali cose; così ancora quelle che appariscono loro non si danno da vedere agli altri. A tal che se il furioso, il dormente, non è sicuro giudice delle cose a lui apparenti per ciò che ci le vede in una particolare condizione; giacchè eziandio il savio, e il vegliante, è posto in una data condizione, ancora esso non meriterà credenza rispetto al conoscimento delle cose che a lui accadono da vedere. Or dunque poichè nulla si comprende senza circostanza, vuolsi prestar fede a ciascheduno per le cose che vengono compreso con la particolare condizione. »

« Gli è per questo che taluni pensarono ch'ei rimuoveva il criterio; giacchè esso deve far prova delle cose esistenti in sè stesse, e però essere determinatore del vero e del falso. Invece l'uomo prenominato non lasciò insegnato che qualche cosa sia per sè stessa nè vera nè falsa. » (L. I. C. i Mat.).

§ 13. Gorgia leontino, delle teorie Eleatiche e massime degli argomenti di Zenone e di Melisso si vale per concludere la sua triplice negazione sulla *natura:* che nulla esiste; che, se alcuna cosa c'è, dessa rimane sconosciuta; o che se pure conoscibile, essa non può manifestarsi agli altri. Di lui esponeva l'Empirico quanto segue:

« Nel libro intitolato: *Di ciò che non è o della natura*, Gorgia argomentava così i suoi tre principii capitali:

« 1. Se alcunchè esiste, desso o è l'esistente o il non esistente, oppure è l'esistente e il non esistente. Il non esistente, non può essere; chè se il non esistente è, sarebbe e non sarebbe insieme; giacchè in quanto si pensa non esistente, non sarà; e in quanto il non esistente è, desso ancora sarà; ma è affatto assurdo che alcuna cosa sia e non sia insieme; dunque non è il non esistente. — D'altra parte, se il non esistente è, non sarà l'esistente; chè queste due cose sono fra loro contrarie: e se al non esistente accadde di essere, accadrà al-

l'esistente di non essere: ma non può darsi che non sia l'esistente, dunque nemmeno sarà il non esistente. »

« Poi non è nemmeno l'esistente. Chè se l'esistente è, desso è o eterno o generato, o eterno e generato insieme. Se l'esistente è eterno, non ha principio alcuno; giacchè qualche principio si ha da ogni generato: ora l'eterno costituito senza generazione non ha principio; e non avendo principio è infinito; o se è infinito, non è in verun luogo: chè se sta in qualche luogo, l'esistente sarà divenuto da ciò in cui stassi; e così non sarebbe infinito un esistente contenuto in altro; giacchè il continente è maggiore del contenuto; e nulla è maggiore dell'infinito; dunque l'infinito non è in luogo alcuno. »

« Ma desso non si contiene nemmeno in sè; giacchè sarebbe un medesimo e ciò in cui è, e quello che ci sta dentro; così i due farebbero uno, il luogo e il corpo (essendo luogo ciò in cui esso è, e corpo ciò che sta dentro): ma questo è assurdo; dunque non istà in sè ciò che esiste. »

« Impertanto se l'esistente è eterno, è infinito; se poi infinito, desso è in nessun luogo; se non è in nessun luogo, non è; dunque se l'esistente è eterno, non esiste punto. »

« Ma l'esistente non può nemmeno essere generato. Chè, quando generato, o nascerebbe da ciò che esiste o da ciò che non esiste: or dall'esistente non nasce, giacchè se l'esistente è, non nasce ma già è: e non nasce nemmeno da ciò che non esiste, giacchè il non esistente non può nemmeno fare che altro si generi; e necessariamente chi è generatore di qualcosa deve essere partecipe di esistenza. Dunque l'esistente non è generato. »

« Per le stesse ragioni non può l'esistente essere ed eterno e generato insieme; tali due casi distruggendosi fra loro; chè se l'esistente è eterno, non si generò; e se generossi non è eterno. Or se l'esistente non è eterno, nè generato e non è l'uno e l'altro insieme, dunque l'esistente non è. »

« Ancora: se l'esistente è, desso è o uno o più. Se è uno, desso è o una quantità, o una continuità, o una grandezza, o un corpo; ma qualsia di ciò non è uno; poichè se fosse quantità si dividerebbe; se continuità si taglierebbe; e del

pari quando si pensasse una grandezza, non sarebbe indivisibile. Se fosse corpo, sarebbe triplice; avendo lunghezza, larghezza, e profondità (chè sarebbe assurdo dire che l'esistente non sia nulla di ciò); dunque l'esistente non è uno.

« Ma desso non è più; chè se non è uno, non sarà nemmeno più (essendo il più un composto di unità), onde che tolto via l'uno; togliesi anche il più. Rimane dunque chiarito per tali avvertenze che non è l'esistente, e non è il non esistente. Che poi non sia l'esistente e il non esistente insieme, bene si raccoglie argomentando. »

« 2. Posto poi anche alcun che di esistente desso è ignoto e non pensabile. Poichè se le cose pensate non sono le cose stesse, l'esistente non si pensa; e ciò è conforme a ragione. Giacchè se accadesse che fossero bianche le cose pensate, avverrebbe che si pensassero cose bianche; egualmente se accadesse che le cose pensate non fossero le cose stesse, avverrebbe di necessità che non si pensassero le cose istesse. Donde conseguita di sana e salvata ragione, che, se le cose pensate non sono le cose istesse, l'esistente non si pensa. »

« Che poi le cose pensate non sieno le cose istesse è chiaro: giacchè se le cose pensate sono le cose istesse, tutte le cose pensate esistono, e nel modo che ciascuno le penserà; il che è assurdo e stolto se altro mai. Poichè se taluno pensasse un uomo volante, o cocchi correnti sul mare, non accadrebbe che subito un uomo volasse o cocchi corressero sul mare: dunque le cose pensate non sono le cose istesse. Inoltre se le cose pensate sono le cose istesse, le cose che non sono non si penserebbero; poichè le cose contrarie si oppongono alle contrarie; e il non esistente sta contrario all'esistente. Però se all'esistente accadde d'essere pensato, al non esistente accadrà che non sia pensato: il che è un assurdo. Di fatto si pensano e Scilla e la Chimera e molte delle cose non esistenti; dunque l'esistente non si pensa. »

Or siccome le cose vedute, si dicono visibili per questo, che si veggono; e le udite udibili, perchè si odono; e non buttiamo via le cose vedute perchè non si odono, nè le udite cacciamo perchè non si vedono (dovendosi ciascuna cosa giudicare pel proprio senso, e non da altro); così anche le cose

pensate, quantunque non si scorgano colla vista, nè si odano con l'udito, saranno; dacchè le si comprendono col loro proprio criterio. Posto però che taluno pensi cocchi correnti in mare; sebbene non li vegga, deve credere che esistano cocchi correnti sul mare. Ma ciò è assurdo; dunque l'esistente non si pensa e non si comprende.

« 3. Quand'anche poi si comprendesse, non si potrebbe porgerne notizia. Chè se le cose esistenti sono visibili, udibili, e in generale sensibili quante ci sottostanno al di fuori; e di esse, le visibili si comprendono con la vista, le udibili con l'udito; e non diversamente: come mai ponno elle farsi intendere ad altro? Giacchè quel che vale a significare, è il discorso; ma il discorso non è cosa soggetta ai sensi e nemmeno è la cosa stessa; dunque noi non facciamo intendere ai prossimi le cose esistenti ma il discorso; il quale è altro dalle cose a noi sottoposte. Siccome pertanto ciò che si vede non è ciò che si ode; e a vicenda; così giacchè l'esistente ci è sottoposto al di fuori, tale non sarà il nostro discorso. Non esistendo poi il nostro discorso non si potrà far intendere ad altri. Il discorso, infatti, si compone di cose che ci occorrono innanzi dall'esterno; cioè di sensibili; così da una concorrenza di umore ci è formato quello che di tale qualità esprime il discorso; e da una combinazione di colore ciò che del colore; sicchè, non è già il discorso significatore della cosa esterna, ma è lo esterno che si fa indicatore del discorso. E non si può dire che ci sia sottoposto il discorso come sottostanno le cose visibili e le udibili, in guisa che si possa da lui sottoposto ed esistente significare le cose sottoposte e le esistenti. Giacchè anche fosse il discorso sottoposto ai sensi, differisce dagli altri soggetti; e moltissimo dal discorso si diversificano i corpi visibili; per altro stromento comprendendosi ciò che è visibile, e per altro il discorso. Esso, dunque, non significa molte delle cose sottoposte; al modo che queste non chiariscono la natura propria a vicenda. — Per queste dubitazioni di Gorgia, se ne va il criterio della verità. »

« Non erano pochi, poi, quelli che dissero avere negato il criterio anche Metrodoro, e Anassarco, e Monimo: Metrodoro perchè diceva che noi non sappiamo nulla, neppure que-

sto che nulla sappiamo; Anassarco e Monimo perciò che le cose esistenti ci somigliarono a rappresentazione scenica e le tennero simili a quanto accade nel sonno o nel furore. »

§ 14. Prodico, Eutidemo, Dionisodoro, Crizia, Diagora deducono da antecedenti teorie le proprie argomentazioni o per combattere le credenze religiose, o per dire create queste dal sentimento, come si originano dall' istinto e dall' interesse le opinioni del giusto e dell' ingiusto.

Tale scuola ebbe dunque il merito: di proseguire la legge storica del pensiero critico; di indicare la necessità della modesta e circospetta dubitazione su ogni cosa percepita; di fare l' uomo oggetto speciale delle indagini filosofiche; di persuadere il bisogno delle ricerche sperimentali e degli studi politici e di belle arti per fissare le regole di una soddisfacente educazione; di mostrare come voglia usarsi proprietà di linguaggio che sempre conduce la determinatezza e la correzione ne' concetti; di impratichire la gioventù nella piana esposizione delle controversie per mezzo del dialogo privato e pubblico.

C' è abbastanza per dirla benemerita della filosofia; e se gli ammaestramenti di lei fossero stati o così assurdi o così mal ragionati e per nulla scientifici, come giudicarono parecchi, rimarrebbe a spiegare perchè l' altissimo intelletto di Socrate abbia vôlta tutta l' opera delle sottili sue investigazioni contro l' edifizio de' Sofisti; e perchè, men-

tre conduceva la fine ironia del lavorio distruttivo, professasse che nulla si sa, che nulla si può con sicurezza insegnare. Quando l' avversario sia dappoco o mal difeso, è viltà che lo combatta un forte di straordinaria prodezza; e quando si giudica pernizioso un conserto di dottrine, non può credersi buono il principio fondamentale da cui quelle vengono regolarmente cavate.

§ 15. Socrate, nel rappresentare e diffondere i concetti che vogliono seguirsi dal cittadino il quale nella vita privata e nella pubblica miri al bene saldo e decoroso, ebbe un merito che rimane ancora solo nella gloria degli uomini sommi; sia per la forma amena, eloquente, sagace, accostevole a tutti, del proprio discorrere; sia per la morte accettata in confermazione degli ammaestramenti. E perchè la morale non bisogna di dommi ad essere osservata nè insegnata, ei raccolse l' universale consenso degli animi più belli e più operosi; quantunque e di usanze e di interessi e di opinioni molto diversi, e taluni discordanti. Ma in ordine alla scienza? rispetto alle scuole indagatrici del primo vero, che è il figlio della levatrice Fenarete? Uno che non si cessa dallo investigare; perchè continuano in lui le dubbiezze. Sa egli implicare i Sofisti nelle proprie insidie; sa vincerli con una rapidità di osservazioni che paiono ovvie e non si erano prima annunziate o non esaminate: riesce a dimostrarli ignoranti in

ciò di cui più si vantavano sapienti; ma in sostituzione delle loro sentenze spropositate e delle teorie assurde non sa accennarne veruna di ammissibile.

Veggasi a prova il dialogo di Platone intitolato Teeteto. Terminato di confutare le quattro più famose definizioni che ripetevansi circa la *scienza*; detto ch' ell' erano « parti vani e non degni di allevamento; » ammonito il bravo giovine che « se diverrà gravido di altri portati sarà meglio fornito per tale disamina, e se durasse vuoto sarebbe meno molesto a' famigliari e più rimesso e più cauto, non istimando di sapere quello che non sa; » come conclude Socrate? « *Può questo solo l' arte mia e niente altro; nè so nulla di quanto seppero gli altri grandi e mirabili uomini che sono e furono.* » E nel principio del dialogo domandatosi se è un medesimo la sapienza e la scienza; Socrate dice tosto: « è quello di cui dubito; e da me non valgo a comprendere ciò che la scienza sia. » Poi volendo dare ad intendere di che sorta uffizio sia l' esercitato da lui, lo ristringe a quello di allevatore dei parti delle menti, conforme la madre sua si travagliava d' intorno ai parti dei corpi; giacchè tale pratica si può compire soltanto da chi non abbia facoltà al generare; onde n' è creduta protettrice Diana la sterile Dea. Per la quale sterilità mentale ossia ignoranza del vero, Socrate non ommette di confessare a Teeteto che egli era censu-

rato quale uomo stranissimo, assurdissimo; il quale conduceva gli uomini *a starsi nel dubbio.*

Avvertasi per giunta, che se teorie d'affermazione si fossero insegnate da Socrate, noi le dovremmo leggere sostenute, per qualche tempo almeno con certa eguaglianza di argomenti, dai discepoli; al modo come le istituzioni morali di lui. Invece, salvo il vanto che gli consentono di avere scoperto il metodo della scienza, l'induzione, cioè, e la difinizione; nel resto vanno in parti e differenti e contrarie. Platone, il più alto illustratore della riforma socratica, non si rimane ai limiti delle indagini udite; e col vigore della propria fantasia, aiutata dalle dottrine raccolte viaggiando (massime dalle pitagoriche), trapassa a dire d'assai cose a cui la sobria filosofia del maestro non aveva toccato. Ma ciò spiace a' condiscepoli più modesti; e Senofonte lo censura che, vago del meraviglioso, ripeta straniere teorie; mentre non è da osare un passo oltre i precetti e gli esempi del santo cittadino che si commetteva alla provvidenza in tutto, esercitava la mantica, si asteneva e vietava discorrere di quanto sta sopra l'umano vedere, e conducevasi obbediente alle leggi della patria quali rappresentatrici del giusto. Sponitori o semplici osservatori della imparata prudenza sono Cebete, Simone, Eschine, Critone; e all'incontro Aristippo, Antistene, Euclide, Fedone, Menedemo, Pirrone, in quella che si vantano seguaci e inter-

preti della scienza teoretica di Socrate, se ne dividono le parti in guisa da non potersi, poco stante, riconoscere dalle loro scuole che n' erano fondatori gli alunni del gran Savio di Grecia.

§ 16. Così la tradizione del dubbio continua parallela alla dommatica; ossia contemporanea alla scuola dell'Accademia fondata da Platone; a quella del Liceo posta da Aristotile, per combattere tutti gli insegnamenti de' Sofisti; si mantennero la cirenaica che cansava le ricerche superiori alla comune percezione; la cinica che negava definibili le essenze delle cose; la megarese dei dialettici che stimavano impossibile ogni conoscimento mediato; le consorelle a questa di Elide e di Eretria; e più di ogni altra negatrice la setta dei Pirroniani o seguaci di Pirrone virtuosissimo sacerdote elidese.

Questo primo ordinatore del metodo chiamato *scettico* (dallo esame di qualsia dottrina), teneva da Socrate essere la verità il preziosissimo dei beni; studiò gli insegnamenti di Democrito; gli fu maestro e compagno d'armi Anassarco abderitano della scuola eleatica; udì Brisone della megarese, e Filone dialettico; conobbe gli istituti dei ginnosofisti indiani. Sicchè non può accusarsi come inerudito, o parziale nelle ricerche, o non abbastanza osservatore, o ligio alle autorità di altro ingegno, o frettoloso a sentenziare, se, dopo avere meditato parecchi anni sui più celebri sistemi di filosofia,

col proposito d'accogliere quello che meglio giovasse alla tranquillità della vita, ei non ne ravvisò alcuno bastevole, ed ebbe a concludere: che ogni cosa è incomprensibile e indifferente; la scienza impossibile per la contraddizione e la contrapposizione dei discorsi, da cui siamo necessitati a sospendere la nostra affermazione; persino quando si trattasse di dire certa la universale incertezza dello scettico.

Non sappiamo se a lui debba attribuirsi la costituzione dei dieci modi o luoghi o motivi adoperati per oppugnare la verità della scienza fondata sulla percezione sensibile e sulla esperienza, e per rattenersi da qualunque assentimento; ma giacchè i più degli storici usano portarli a questo tempo, e nessuno scettico d'allora aveva discepoli nè riputazione pari a quella di Pirrone (benchè niente lasciasse di scritto), sembra giusto riferire ad esso tale merito, che aggiungerebbe ragione dell'essersi intitolati dal suo nome anche i *libri* di Enesidemo, e le *Ipotiposi* di Sesto. I detti luoghi comuni sono: + le rappresentazioni degli oggetti mutano secondo le differenze degli animali; + le opinioni degli uomini variano secondo che diversificano i temperamenti de'loro corpi; + la differenza dei sensi produce differenza di sensazioni; + la diversità di condizioni e disposizioni in chi percepisce fa differenza di sentire e concepire; + dal mutamento di postura, di intervalli, e luoghi, le

medesime cose appariscono diverse; — ogni oggetto cade sotto i nostri sensi misturato ad alcuna cosa, è dunque impossibile accertare quel che desso sia proprio in sè medesimo; — dalle molteplici quantità e composizioni degli oggetti non è che si possa apprendere la natura delle cose; — perchè tutto ha riferimento a qualche cosa, siamo incerti di quel che sia per sè stesso ogni cosa; — secondo che di raro o di frequente ci occorrono i fenomeni, cambia la nostra opinione intorno ad essi; — la stragrande varietà di istituzioni, di usi, di leggi, di credenze favolose, di dottrine, induce bisogno di estimarle tutte d' un modo; ossia di non accoglierne alcuna per vera, e sospendere il proprio giudizio.

I partigiani di siffatto metodo di argomentazione, oltre chiamarsi *pirroniani* e *scettici*, furono appellati *zetetici*, *aporetici*, *efettici* dalle greche parole corrispondenti a *ricercatori*, *dubitativi*, *rattenuti* nel sentenziare. Più celebre di tutti fu Timone medico di Fliunte, già uditore del megarese Stilpone; il quale scrisse alcune prose e parecchi componimenti poetici, dei quali restano famosi i *Silli* (tre libri perduti di satira acerba contro gli antichi e recenti filosofi): poi vogliono ricordarsi Eurilaco di Elide, Pirrone di Atene, Nausifane, Ecateo, Numenio, Dioscoride cipriotto, Nicoloco da Rodi, Eufranore di Seleucia, Embolo di Alessandria, Tolomeo da Cirene, Eraclida maestro di quell'Enesidemo di Gnosso, che richiamò in onore le dot-

trine di Eraclito e rafforzò il metodo pirroniano perchè vedeva non essere universale lo scetticismo della nuova Accademia.

§ 17. Questa aveva fondato già Arcesilao da Pitano nell' Eolia, per umiliare le rinomate asseveranze del Portico; e la forte polemica egli conduceva colla forma disputativa, oppugnando la rappresentazione di comprendimento insegnata dallo stoico, mostrando la contraddizione dei dommatici, e, per la mancanza di un criterio valevole a conoscere la realtà del vero, ponendo a dovere del filosofo rattenere il proprio giudizio; dacchè ogni pensiero umano non sia che una *verosimiglianza*. Intorno a siffatte opinioni scriveva Sesto:

« Arcesilao non determinava alcun criterio; e coloro che pensano lo determinasse, avvertirono che fosse per opposizione agli Stoici. Dicevano questi; esserci tre cose fra loro congiunte: la scienza, l'opinione, e, confinante di queste, la comprensione: essere la scienza un fermo e stabile, e immutevole comprendimento per ragione: la opinione uno assenso debole e falso; il comprendimento un che di mezzo a quelle due, uno assenso di comprensiva fantasia. Secondo loro poi la fantasia comprensiva è vera, e tale che non può essere falsa. La scienza dicono starsi nei soli sapienti; la opinione nei soli stolti; il comprendimento comune agli uni e agli altri; ed essere questo il criterio della verità. »

« Così insegnandosi dagli Stoici, Arcesilao opponeva, dimostrando che fra la scienza e la opinione non esiste criterio veruno. Giacchè quello assenso che chiamano comprendimento e fantasia comprensiva, occorre o nel sapiente o nello stolto: ma se fosse nel sapiente è scienza, se nello stolto, opinione; e fuori di ciò non si hanno che nomi. E se il com-

prendimento è lo assenso di fantasia comprensiva, desso non sussiste; in prima perchè lo assenso non va per fantasie ma per ragione (chè gli assensi sono per gli assiomi); e in secondo luogo perchè non si trova alcuna fantasia tanto vera che non possa essere falsa, come si fa chiaro da molti e varii accidenti. Or non ci essendo fantasia comprensiva, non c'è nemmeno comprendimento (giacchè questo esiste assentendosi alla fantasia comprensiva); e non essendoci comprendimento, ogni cosa è incomprensibile. »

« Sendo poi tutte le cose incomprensibili, ne seguirà che il sapiente abbia a rattenersi dallo assentire. Consideriamo di tal forma: se ogni cosa è incomprensibile per la insussistenza del criterio stoico, quando accada che il sapiente dia lo assenso, egli opinerà; giacchè se nulla si comprende, allorchè a qualche cosa si porga lo assenso, si assentirà all' incomprensibile: e lo assenso a cosa incomprensibile è opinione. Per cui se uno è sapiente di cose assentite, desso è sapiente di cose opinabili; ma di cose opinabili nessuno è sapiente (che una tal condizione, per loro sentenza, sarebbe causa di stoltezza e di errori); dunque nessuno è sapiente di cose assentite. E se ciò è, bisognerà che esso non dia assenso a cosa nessuna; e il non dare assenso altro non è che rattenersi; dunque il sapiente ratterrassi dallo assentire su ogni cosa. »

« Ma come, ciò non ostante, importa mettere ricerca sulla condotta del vivere, la quale non può darsi senza un naturale criterio da cui pure dipende l' approvazione per la felicità, cioè pel fine della vita, Arcesilao dice: chi si rattiene dallo assentire in ogni cosa, governi le scelte e le avversioni e le comuni pratiche giusta il *verosimile;* e tenendo dietro a tale criterio andrà dirittamente. Giacchè la felicità si consegue per la prudenza; la prudenza si usa per agire con rettitudine; e la rettitudine esiste quando di ciò che si opera abbiamo difesa di verosimile ragione. Chi dunque stia col verosimile, andrà dirittamente e sarà felice. »

Di tale principio furono tenui ripetitori Lacida

da Cirene, Evandro e Teleclete da Focida, ed Egesino da Pergamo: ma Carneade cirenaico lo adoperò così efficacemente e con eloquenza in Atene e a Roma da farsi reputare quale altro capo di scuola e istitutore di una terza Accademia chiamata della *probabilità*; a cagione del suo negare possibile la certezza della conoscenza, di cui non porgono modo di criterio nè la sensazione, nè la rappresentazione, nè la ragione.

Traduco da Sesto:

« Circa il criterio del vero, Carneade parlò contro agli Stoici non solo, ma anche contro tutti quelli che furono innanzi di lui. Il primo e comune discorso suo contro tutti si è quello con che indica non esserci affatto un criterio della verità; non la ragione, non il senso, non la parvenza, non altra cosa delle esistenti; giacchè tutte codeste ci ingannano del pari. Il secondo discorso è quello per cui dimostra che, se anche un tale criterio ci è, desso non esiste all'infuori di una passività di evidenza. Giacchè distinguendosi l'animale dagli inanimati per la potenza sensibile, egli diverrà per questa atto a comprendere e sè stesso e le esterne cose. Il senso invece, che rimane immobile, impassibile, immutabile, non è senso nè è comprensivo di nulla: ma voltato e dominato dal rincontro delle cose evidenti, fa dimostrazione delle cose. »

« Adunque il criterio del vero ha da cercarsi nell'affetto dell'animo proveniente dalla evidenza; e tale affetto deve essere dimostrativo e di sè stesso, e della cosa apparente per cui l'affetto ebbe ad esistere; il che non è altro dalla parvenza. Devesi perciò dire che la parvenza è una certa affezione dell'animale, la quale dimostra e sè e altro; al modo che (dice Antioco), vedendo qualche cosa, siamo colpiti nella vista, e non ci troviamo nella condizione medesima in che stavamo prima che vedessimo. Ma per quella alterazione ve-

niamo a comprendere due cose: in prima la stessa alterazione, cioè la parvenza; e appresso la cosa effettrice della parvenza, e cioè l'oggetto visibile. Il medesimo è per gli altri sensi. »

« Nella stessa maniera, quindi, che la luce dimostra sè stessa e tutte le cose che sono in essa; così anche la parvenza, essendo prima guida di cognizione nell'animale, deve a mo' della luce manifestare sè stessa e porsi indicatrice evidente dell'oggetto che la produsse. Ma poichè non sempre ella dimostra secondo verità, e spesso inganna; e, come fanno i cattivi annunziatori, ella discorda dalle cose che la trasmisero, di necessità ne seguita che non ogni parvenza può far accogliere il criterio della verità, bensì la sola vera (che fosse). »

« E, da capo, siccome nessuna è tanto vera che non possa anche essere falsa; e ad ognuna reputata vera, si può trovare somigliante un'altra falsa; il criterio consisterà nella parvenza comune del vero e del falso: ma una comune parvenza del vero e del falso non può comprendere nulla; e se ella non comprende, neppure sussisterà il criterio. Ora se non esiste parvenza critica, non sarà criterio nemmeno la ragione; poichè essa deducesi, e giustamente, dalla parvenza: in fatti, dapprima deve apparire a lei l'oggetto da giudicare; ma niente può apparire fuor del senso irragionevole, dunque non è giudicatorio il senso irrazionale e nemmeno la ragione. »

« Siffatte avvertenze agli altri filosofi opponeva Carneade a far intendere che non esiste il criterio. Chiesto poi esso pure di un qualche criterio per la condotta della vita e per il conseguimento della felicità, è necessitato a porre qualcosa che valga a tale fine; e piglia la *parvenza probabile*, e quella che è probabile insieme e non distratta. »

§ 18. I filosofemi di Carneade seguironsi da Clitomaco da Carmida, e da Filone di Larissa; al quale, danno titolo di fondatore della quarta Acca-

demia per ciò che, mentre sosteneva impossibile il distinguere la idea falsa dalla idea vera e s'augurava incontrare avversarii che lo togliessero di dubbio, era fidente si sarebbe ottenuta la certezza della conoscenza, col guardare nella attività della mente più che nelle rappresentazioni sensate.

Per questo solo giudizio di Filone (non volendo aggiungere le opinioni del discepolo Antioco di Ascalona, stoico nelle dottrine e accademico nel nome), confessiamo indebolita la rigidità delle antecedenti negazioni; ma notisi d'altra parte che i dommatici contemporanei sono ben più remoti dalla fermezza delle antiche asseveranze; e così tentennano di persuasione, da credere sino possibile uno accordo degli opposti principii, seguendo gli insegnamenti di Panezio da Rodi e di Posidonio da Apamea. E però, mentre le scuole originate da una indeterminata teorica finiscono nella indeterminata proposta di una assurda conciliazione tra loro; e mentre al ridestarsi degli studi di filosofia a Roma, Rodi, Alessandria e Atene non apparisce metodo o concetto veruno che arieggi del nuovo, e tutto è ripetizione o commento de' passati maestri; il dubbio serpeggia anche tra i novelli affermanti e gli rende meno calorosi delle stesse dottrine cui dicono professare. Esempi di ciò Marco Tullio, Seneca, Epiteto e Antonino: i primi due narrano che a' dì loro lo scetticismo era rotto ed estinto, che nessuno lo insegnava; e intanto mostransi dal dubbio gover-

nati se quegli chiede la verità da tutte le scuole esistite, e il secondo ardisce chiamare sottigliezze ingannevoli le ricerche della logica: il virtuoso schiavo d'Epafradito, pur iscostandosi dai pirroniani, subordina la dialettica alla morale perchè tiene che le questioni del ragionamento trascendano il limite dell'umano intendere; e per lo stesso motivo l'imperatore filosofo esorta cansarsi da ogni investigazione circa la natura delle cose.

« Le cose stanno, come a dire, in un avviluppamento tale che a filosofi non pochi, e nemmeno volgari, sembrò le fossero al tutto incomprensibili. Anzi agli stessi Stoici pare che elle sieno difficili a comprendersi; e che qualunque assentimento nostro sia mutevole; giacchè dove trovasi mai un uomo non trasmutabile? »

« Oggimai se' cenere, e disseccato ossame, e o nome o neppur nome; e il nome è suono e riecheggiamento. Le cose molto pregiate nella vita, vuote, e marcie, e piccole; cagnolini mordenti, bambini litiganti, ridenti, e poco appresso piagnucolanti. La fede, poi, e la verecondia, e la giustizia e la verità « all'Olimpo, lontan dalla terra d'ampio spazio. » E che, dunque, ti rattiene qui? se le cose sensibili mutano presto e non rimangono; i sensi oscuri e facili alle impressioni false; la stessa animuccia una esalazione del sangue; sicchè è una vanità l'andare gloriati fra tali cose? E dunque? Aspetti pazientemente o l'estinzione o il tramutamento. E infino a che quella opportunità sopraggiunga, che cosa basta? Che altro, se non venerare e lodare gli Dei, beneficare gli uomini, tollerarli e astenersi da loro; e ricordare che quante cose stanno fuori dei termini della carnuccia, o dello spiritello, desse non sono tue nè per te. » (Ricordi).

§ 19. La disciplina pirroniana definì Enesidemo: « una colal memoria delle apparenze e di ogni

pensiero, per la quale tutto ragguagliato e giudicatolo insieme, si riscontra che havvi assai inutilità e confusione; » e per isconfiggere appieno ogni virtù di ragionamento affermativo, compreso le negazioni assolute degli Accademici, oltre i dieci motivi dell'antico maestro, insegnati per sospendere il giudizio, usò argomenti suoi propri contro il principio di causalità: mostrando in prima che la causa efficiente non esiste, e poi sponendo gli *otto motivi* per cui riesce vano qualunque ragionamento dommatico intorno le cagioni. Questi porta Sesto nel I. L. delle Istituzioni; gli altri argomenti si sanno e pei frammenti de' suoi otto *libri dei discorsi pirroniani* salvati nella Biblioteca di Fozio, per gli accenni di Diogene Laerzio, e per quanto ne compendiava il medesimo Sesto nel libro IX contro i Matematici, da cui traduco:

« Intorno alla origine, Enesidemo usava di queste dubitazioni specialmente. Il corpo non potrebbe essere cagione del corpo; giacchè o siffatto corpo non è generato, al modo che l'indivisibile di Epicuro, ovvero desso è generato, come suol dirsi; e allora o desso è manifesto come il ferro e il fuoco, o è non manifesto come l'indivisibile: ma qualunque sia desso non può nulla produrre. Giacchè o egli genera altra cosa rimanendo da sè, o congiungendosi ad altro: ma restando solo con sè non potrebbe fare cosa maggiore di sè e della natura propria; congiunto ad altro non varrebbe a compire una terza cosa la quale non fosse prima in essenza; chè non può l'uno farsi due, nè i due producono un terzo. Se fosse possibile che l'uno diventasse due, anche ogni unità dei due si farebbe due (e produrrebbesi il quattro), e ciascuna unità dei quattro si farebbe due (e diventerebbe otto), e così egualmente dicasi

per ciascuna unità degli otto, e all' infinito. Ma è assurdo del tutto dire che da una cosa si originino infinite altre; dunque è anche assurdo affermare che dall'uno si generi la pluralità. »

« Assurdi medesimi se altri reputi che dal meno per congiunzione si formino i più. Che se l'uno congiunto all'uno facesse il terzo, anche il terzo aggiunto ai due produrrebbe il quarto, e il quarto aggiunto ai tre compirebbe il quinto; e così di nuovo all' infinito. Or ecco che il corpo non è cagione del corpo. »

« Per le stesse ragioni, non è pure l' incorporeo causa dell' incorporeo. Giacchè non può originarsi la pluralità nè dall'uno, nè dai più che uno; e oltracciò essendo l'incorporeo di natura che non si tocca, non può nè agire nè patire. »

« Ora siccome l'incorporeo non è fattore dell' incorporeo, così non può essere il contrario, cioè che il corpo faccia l' incorporeo, o l' incorporeo il corpo; giacchè il corpo non ha in sè la natura dell' incorporeo, e l' incorporeo non contiene la natura del corpo; onde non è possibile che l'uno si componga dell' altro. Ora al modo che dal platano non si genera il cavallo per non istare nel platano la natura del cavallo; nè dal cavallo si compone l' uomo perchè non c' è nel cavallo la natura dell'uomo; così dal corpo non diverrà mai l' incorporeo per non ci essere dentro il corpo la natura dell' incorporeo; o a vicenda del pari non dall' incorporeo il corpo. »

« Che se anche l'uno fosse nell'altro, non ne seguirebbe tuttavia che l'uno originasse dall'altro; chè se entrambi sono, l' uno non si genera dall' altro, ma con l' essere già esistono: e se già esistono, in quanto hanno l'essere non si generano, poichè la generazione è via all'essere. Non è dunque il corpo cagione dell' incorporeo, nè l' incorporeo del corpo; di che ne seguita che cagione non esiste. »

« Ancora: se c' è qualcosa cagione di qualcosa, o una cosa quieta è cagione di una quieta, o una in moto di una in moto, o una in moto di una in quiete, o una in quiete di una in moto. Ma una quieta non può ad una quieta essere cagione di quiete; nè una in moto ad una in moto cagione di moto; nè una quieta può dar quiete ad una in moto; nè al contrario come dimostreremo; dunque non esiste cagione alcuna. »

BIBLIOTECA DELLA TORINO

« Cosa quieta non è cagione di quiete a cosa stante, o cosa in moto non l'è di moto a cosa in moto, non ci avendo differenza d'essere. Giacchè entrambe rimangono egualmente, od egualmente ambidue si muovono, non diremo essere cagione della quiete e del movimento più questo a quello, che quello a questo. Che se l'uno perchè si muove è causa di movimento all'altro; siccome anche l'altro si muove, dirassi ch'esso è apprestatore del moto all'altro. Ad esempio, muovesi la ruota, e muovesi il rotatore; perchè si dirà piuttosto che il rotatore è in movimento a cagione della ruota, o al contrario che la ruota a cagione del rotatore? chè se l'uno non si movesse, neppure l'altro si moverebbe. Ora se causa è ciò che, essendo presente, genera l'effetto; dacchè questo effetto seguita presenti ambidue; e non seguirebbe quando o la ruota mancasse o il rotatore; è da ripetere che il rotatore non è cagione del movimento alla ruota più che nol sia la ruota al rotatore. Ancora: sta una colonna e sta l'architrave, ma non può dirsi stare l'architrave in quiete a cagione della colonna, piuttosto che la colonna per l'architrave; chè tirata via una parte l'altra se ne cade. Sicchè non diremo che una cosa quieta sia cagione di quiete ad una quieta, nè che una in moto sia di movimento ad una in moto. »

« D'egual modo non è cagione di movimento ad una cosa in moto una che stia quieta, nè una che in movimento cagione di quiete ad una che sia in quiete, per la contrarietà della natura. Poichè siccome il freddo non avendo in sè la ragione del caldo non può mai scaldarsi; e come il caldo non avendo la ragione del freddo, non può mai freddarsi; così neppure il mosso non avendo in sè la ragione del quieto non può mai divenire fattore di quiete; e a vicenda. Ma se non è cagione di quiete una cosa quieta a cosa quieta, nè del movimento una cosa in moto a cosa in moto, nè una cosa quieta è cagione del muoversi a cosa mossa, nè una cosa in moto è cagione dello starsi a cosa quieta; e fuori di tali accidenti non è altro a pensarsi; è da dire che nulla esiste di causale. »

« Aggiungasi: se alcun che esiste cagione di qualche cosa, o ciò che esiste insieme è causa di quello che gli sta insieme, o ciò che esiste prima di quel che è dappoi, o il posteriore l'è

del precedente. Ma quel che sta insieme non è cagione di ciò che gli sta insieme, nè il precedente del posteriore, nè il posteriore del precedente; dunque la cagione non esiste, conforme dimostreremo.

« Ciò ch'esiste insieme non può essere cagione di quello che gli sta insieme, perchè ambidue coesistono: e non è questo generatore di quello più che quello di questo avendo entrambi una eguale esistenza.

« Ma e neppure il primo sarà fattore del venuto di poi. Poichè se quando esiste la cagione, non esiste ciò di cui essa è cagione, non c'è nemmeno la cagione dacchè nonesiste ciò di cui essa è cagione; nè ancora uno effetto c'è, se insieme con lui non esiste ciò di cui esso è effetto. Chè la causa e l'effetto sono fra gli oggetti che si riferiscono; e le cose referentisi ad alcun che per necessità hanno ad esistere insieme fra loro, e non l'una precedere e l'altra seguitare. »

« Rimane a dire che il posteriore diventi cagione dello antecedente; cosa assurdissima e che distrugge ogni cosa. Giacchè dovrebbesi dire che l'effetto è più vecchio di quanto lo produce, e quindi non essere nemmanco effetto siccome quello che non ha ciò di cui è effetto. E com'è stoltezza dire il figlio più vecchio del padre, e la messe andare innanzi di tempo alla semente; così è scempiaggine il reputare che quanto non esiste sia cagione di quanto è. »

« Che se la cagione è qualcosa, dessa è cagione di alcun che o tutta da sè, e per uso di sola forza propria, oppure ha bisogno che a ciò le venga cooperatrice una paziente materia in guisa che lo effetto si pensi essere l'aggregato comune di entrambi. Quando tutta da sè e per uso di sola forza propria facesse naturalmente qualcosa, giacchè ella ha sempre sè stessa e la propria forza, dovrebbe sempre produrre l'effetto; e non già a volte fare e a volte non fare. E quando, come alcuni dommatici dicono, dessa non sia fra le cose assolute e separate, ma delle referentisi ad altro, giacchè e si guarderebbe lei come referita ad alcun che di paziente e il paziente come referito ad essa, ne balza fuori una peggiore.

« Chè se viene pensato l'un termine relativo all'altro, di cui uno efficente l'altro paziente, esisterà una idea sola e oc-

correranno due nomi, dell'efficente e del paziente; e però la forza operativa non istarà più in quello che in questo che si dice patire. Giacchè siccome esso non può fare nulla staccato da quello che dicesi patire; così quel che dicesi patire non vale a patire quando manchi la presenza dell'altro: onde seguita che la forza operativa dell'effetto non istà in quello anzi che in questo.

« Diverrà chiaro il detto per un esempio: se il fuoco è cagione dell'abbruciamento, desso è operato dall'abbruciamento o tutto da sè e per uso di sola forza propria, o a ciò gli farà bisogno che cooperi materia opportuna allo abbruciare. Ma se tutto da sè, e bastando con la propria forza, produce l'abbruciamento, sarebbe necessario abbruciasse sempre, dacchè sempre ha sè stesso e la propria natura. Invece e' non abbrucia sempre; ma alcune cose abbrucia ed altre non abbrucia: dunque ei non abbrucia tutto da sè e per uso di forza propria. E se con la opportunità di legni che abbrucino; come avremo noi ragione di sostenere che desso sia la cagione dell'abbruciamento e non le opportunità delle legne? Chè al modo stesso che se il fuoco non esiste non accade l'abbruciamento, così mancando le legne, abbruciamento non nasce. E se desso è cagione, perchè quando sia presente seguita l'effetto, e quando manchi non si produce; per amendue queste ragioni farà causa anche la opportunità delle legne. Ora siccome intorno alla sillaba *di* composta del *d* e dell'*i*, farebbe assurdità chi dicesse essere il *d* e non l'*i* cagione per cui si compisce questa sillaba, così, somigliandosi alla sillaba l'abbruciamento, e alle lettere i due elementi del fuoco e delle legne, farà assurdissima cosa chiunque dica il fuoco sia cagione dell'abbruciamento e non le legne; dappoichè non si produce lo abbruciamento senza il fuoco nè senza le legne, come non la sillaba senza del *d* o senza dell'*i*. Onde ancora seguita che se la cagione non è effettrice di qualche cosa di per sè tutta, nè con la opportunità di altro paziente, non esiste cagione operatrice di nulla. »

« Aggiungasi, che se la causa c'è, o essa possiede una sola forza efficace, o molte: ma ella non può avere una forza sola,

come dimostreremo, e nemmeno molte, come insegneremo; dunque la causa non esiste. »

« Non ha unica forza: chè se ne avesse una, dovrebbe comporre ogni cosa in eguale modo e non differentemente. Ma, per esempio, il sole abbrucia le regioni dell' Etiopia, scalda le nostre, gli Iperborei illumina soltanto; condensa il fango, e liquefà la cera; imbianca le vestimenta, annerisce la nostra pelle, fa rosseggiare alcuni frutti; cagione di vedere è per noi, e di non vedere per gli uccelli che errano di notte come i gufi e i vipistrelli. Or quando avesse una forza sola, dovrebbe produrre il medesimo su ogni cosa: ma il medesimo non fa sopra ogni cosa, dunque non ha una forza sola. Ma e nemmeno molte, giacchè bisognerebbe operasse con tutte in ogni cosa; e quindi tutto abbruciare, tutto liquefare, tutto condensare. Che se non ha una forza sola, nè molte, non esiste dunque causa di nulla. »

« Sta bene; ma i dommatici sogliono obbiettare a ciò col dire, che gli effetti prodotti dalla medesima causa si diversificano naturalmente secondo e gli oggetti pazienti e secondo la distanza. Così è del sole: stando presso agli Etiopi, è naturale che abbruci; che scaldi, mediocremente discosto da noi; e che molto rimoto dagli Iperborei, non riscaldi e soltanto illumini: ed esso condensa il fango facendo evaporare l'umore dal terreno, e liquefà la cera perchè questa non ha la proprietà del fango. Chi usa di cosiffatta supposizione, quasi senza combattimento, ci accorda che l'operante altro non sia dal paziente. Giacchè se la liquefazione della cera non si fa per il sole ma per una proprietà della natura della cera, è evidente che non altro de' due è causa della liquefazione della cera, bensì la concorrenza di amendue, del sole e della cera; e poichè la concorrenza di amendue produce lo effetto che è la liquefazione, non si liquefà la cera per il sole piuttosto che il sole per la cera. Sicchè lo effetto prodotto dalla concorrenza dei due è assurdità non attribuire ai due, ma apporre ad un solo di essi. »

« Ancora, se esiste cagione di qualcosa, dessa o è separata dalla materia paziente o coesiste con essa; ma separata da essa non può fare che sia cagione alla materia di patire, e nemmeno

coesistendo con essa, conforme dimostreremo; dunque non c'è cagione di nulla. Giacchè se dalla materia separata, non sarebbe così tutta da sè una cagione quando manchi ciò per cui ella viene detta cagione; e nemmeno la materia patirebbe quando non fosse presente ciò che è operante. Che se è l'una congiunta all'altra, o quello che si dice essere cagione fa solamente e non patisce, ovvero opera insieme, ognuno sarà e operante e paziente; in quanto la cagione opera, sarà paziente la materia, in quanto opera la materia, sarà paziente la cagione. Così l'efficente non diverrà operante più che il paziente, e il paziente non sarà paziente meglio che operante; il che è assurdo. E se l'efficente opera e non è paziente; o fa per semplice contatto, cioè alla superficie, o per penetrazione. Ma al di fuori accostato e posto sulla paziente materia per la semplice superficie, non verrà a produrre nulla, giacchè la superficie è incorporea, e l'incorporeo non può naturalmente nè operare nè patire. Adunque non potrà la cagione produrre qualcosa apposta alla nuda superficie della materia. E non le sarà possibile fare, nemmeno per penetrazione. Poichè o trapasserà per corpi solidi, o per alcuni pensati canaletti insensibili; ma traverso a'corpi solidi non si porterebbe perchè un corpo non può entrare in un corpo: e se per taluni canaletti, dovrebbe agire apponendosi alle superficie che circoscrivono i canaletti; ma le superficie sono incorporee, ed è ragionevole che l'incorporeo nè operi nè patisca. Dunque la causa non opera per penetrazione: di che seguita che la cagione istessa è niente del tutto. »

« Puossi tuttavia dal contatto comunemente considerato dubitare e dell'operante e del paziente. Affinchè un oggetto faccia o patisca, importa ch'e' tocchi o sia toccato; ma nulla può toccare nè venire toccato, conforme dimostreremo; dunque non esiste operante nè paziente. Se cosa si attacca a qualcosa o la tocca, o è l'intero che tocca l'intero o la parte che la parte, o l'intero che la parte, o la parte che l'intero: ma non si tocca la parte dalla parte, nè l'intero dall'intero, nè l'intero dalla parte, nè a vicenda, conforme dimostreremo; dunque nessuna cosa tocca qualcosa. Ma se nessuna cosa toc-

ca alcuna cosa, non esiste dunque nè ciò che patisce nè ciò che opera.

« È secondo ragione che l'intero non tocchi l'intero: chè se l'intero tocca l'intero, non esiste il contatto, ma c'è unione di entrambi; e i due corpi saranno un corpo solo; giacchè anche nelle parti interne bisognerà che l'un l'altro si tocchino, essendo tali parti comprese nell'intero. »

« Ma e non è pur possibile che la parte tocchi la parte. Giacchè la parte si concepisce parte in quanto alla costituzione nell'intero; ma in rispetto alla propria circoscrizione ell'è un intero. Ora, dunque, per la stessa causa o l'intera parte toccherà l'intera parte, o la parte toccherà la parte. Se l'intera toccherà l'intera, farassi unione ed ambidue formeranno un corpo solo. E se la parte toccherà la parte, da capo, questa parte, concepita un intero per la circoscrizione propria, o intera toccherà la parte intera, o qualche parte toccherà qualche parte: e così all'infinito. Dunque la parte non è a contatto della parte. »

« E nemmeno l'intero con la parte. Chè se l'intero tocca la parte, anche l'intero ristrettosi con la parte sarà parte, e la parte distendendosi all'intero sarà intero; giacchè ciò che è eguale alla parte ha proporzionalità di parte, e ciò che è eguale all'intero l'ha dell'intero. Ma è stravaganza il fare parte l'intero, o lo stimare che la parte sia eguale al tutto: dunque il tutto non è a contatto della parte. »

« E ancora. Se l'intero è a contatto della parte; desso sarà più piccolo di sè stesso e anche sarà di sè maggiore; e ciò è assurdo peggio del primo. Che se l'intero comprende il luogo medesimo della parte, sarà alla parte eguale; ma fatto eguale ad essa, sarà più piccolo di sè stesso; e, da capo, se la parte ingrandisce quanto il tutto, ella occuperà luogo avant'esso; e comprendendo luogo eguale a quello del tutto, sarà maggiore di sè. Accade il medesimo se facciasi l'argomentazione in modo inverso. Chè se l'intero non può toccare la parte per le cagioni poco dianzi ragionate, nemmeno la parte potrà toccare il tutto. »

« Adunque, se l'intero non è a contatto dell'intero, nè la parte della parte, nè l'intero della parte, e a vicenda; nes-

suna cosa dunque sta a contatto. E perciò non esiste nemmeno un efficente di qualche cosa, nè cosa che da altra patisca. »

« Aggiungasi : se alcun che è a contatto di altro, o toccherà con qualche interstizio come di meato o di linea, o senza intervallo alcuno. Ora se c'è interstizio, esso non tocca ciò che dicesi toccare, ma ciò che sta di mezzo ad entrambi: se l'uno tocca l'altro senza che di mezzo ci abbia spazio, ci sarà unione di amendue e non contatto. Sicchè non esiste cosa a contatto di altra nemmeno per questa maniera.

« Ora, dappoichè a intendere che qualche cosa opera e qualche cosa patisce, fa d'uopo ammettere prima che qualche cosa sta in contatto ; avendo dimostrato che nessuna cosa sta con altra in contatto; è da dire che non esiste nè un efficente nè un paziente. »

E le argomentazioni di Enesidemo contro la esistenza del vero e del probabile, continua Sesto ad esporre di questo modo:

« Se qualche vero esiste, desso è o sensibile o pensabile; oppure è pensabile e sensibile; oppure nè sensibile nè pensabile. Ma non è nè sensibile nè pensabile, e nemmeno l'uno e l'altro insieme, come dimostreremo; dunque non esiste alcun che di vero.

« Che sensibile non esista, così argomentiamo: dei sensibili alcuni sono generi, altri specie. I generi sono comuni cose le quali stanno inerenti ai particolari, come uomo che naturalmente sta coi particolari uomini, e cavallo coi particolari cavalli. Specie poi sono le proprietà di ciascuno, come di Dione, di Teone e di altri. Se, dunque, sensibile è il vero, tale sensibile vero starassi o affatto comune a molti o in qualche proprietà ; ma e' non dimora comune nè in particolare, dunque non è il vero sensibile. Poi allo stesso modo che il visibile si comprende con la vista, e l'udibile si conosce per l'udito, l'odorabile per l'odorato, così anche il sensibile comunemente si conosce pel senso. Ora comunemente col senso non si conosce, giacchè il senso è irragionevole, e il vero senza ragione non si conosce, dunque il vero non è sensibile.

« Ma e nemmeno desso è pensabile, diversamente non esisterebbe il vero pei sensi, il che è assurdo. Dappoichè o desso sarà pensabile da tutti in comune o in particolare da alcuni; ma non è possibile che il vero venga pensato da tutti in comune nè particolarmente da alcuni. Che si pensi comunemente da tutti è impossibile; e che in particolare da questo o da quest'altro, è cosa incredibile e combattuta, dunque il vero non è pensabile. »

« Ma nemmeno desso è sensibile e insieme pensabile. Giacchè od ogni sensibile ed ogni pensato è vero, o soltanto qualche sensibile e qualche pensabile: ma il dire che ogni sensibile ed ogni pensabile sia vero è tra le cose non fattibili; chè i sensibili contrastano ai sensibili, i pensati ai pensati; e a vicenda i sensibili ai pensati e i pensati ai sensibili; importerà, dunque, se tutti sono veri, che un medesimo sia e non sia, che un medesimo esista vero e falso. Ed è ancora fra le cose incerte lo stimare che sia vero alcun sensibile, e sia vero qualche pensabile: giacchè cercasi appunto di codesto. D'altra parte è conseguente dire che i sensibili sieno o tutti veri o tutti falsi; sono eglino, in fatti, sensibili tutti allo stesso modo, e non l'uno più l'altro meno: ed anche i pensabili sono, alla stessa guisa, pensabili; e non l'uno più l'altro meno. Ora non tutti i sensibili si dicono veri, nè tutti falsi; dunque non esiste alcun che di vero. »

« Sì che il vero esiste (ripigliano); e'però non si comprende in quanto apparisce, ma per altra cagione. Or quale è codesta cagione? Via, la rechino in mezzo i dommatici, affinchè o ci tragga al consentimento o ci spinga alla fuga.

« E subito: come pigliano essi questa medesima cagione? quale apparente loro, o come non apparente? Se quale apparente, mentono a dire che la verità non esiste conforme apparisce: se come non apparente, come affermano ciò che loro non apparisce? da sè o per mezzo di altro? Da sè, è impossibile; poichè nessuna cosa che non apparisce, può pigliarsi da sè. E se per altro; da capo, questo altro è desso apparente o non apparente? e così all'infinito portando la investigazione, accadrà che il vero non si trovi.

« Orsù, dunque, ciò che ci persuade, il probabile, è da

dire vero qualunque sostanza e' s'abbia o sensibile o pensabile o l'una e l'altra insieme, sensibile e pensabile? Ma anche questa è fra le cose di dubbio.

« Se la probabilità è il vero, poichè la medesima cosa non persuade tutti, nè gli stessi in ogni tempo, diremo che un medesimo esiste e non esiste, e che un medesimo è insieme vero e falso. In quanto persuade taluni desso è vero ed esistente; in quanto non persuade altri è falso e non esistente. Ora è impossibile che un medesimo e sia e non sia, esista vero e falso; dunque il probabile non è vero. Salvo che non diciamo che sia vero ciò che persuade i molti: in fatti diciamo con verità sia dolce il miele perchè in molti sani fa persuasione che sia dolce, e non la fa nel solo malato di itterizia; ma e questa è una baia. »

« Quando indaghiamo d' intorno alla verità, non vuolsi guardare alla moltitudine de' consenzienti ma alle disposizioni; una disposizione sola adopera il malato, ed una costituzione sola tutti i sani. Non è, dunque, da aggiustar fede più a quella che a questa affezione; giacchè supponendo al contrario molti febbricitanti amareggiati dal miele, e addolciato un unico sano, ne seguirebbe al tutto da dire il miele amaro; il che è assurdo. E però siccome lasciando da parte, in questo caso, la testimonianza della moltitudine, diciamo egualmente dolce il miele: così anche quando molti sentano il dolce, ed uno solo l' amarezza, lasciando di chiamare dolce il miele a cagione della moltitudine di quelli che così gustano, ricercheremo in altro modo la verità. »

Nella serie di questi dilemmi, niente manca di quanto può opporsi al principio che è base della metafisica; sicchè l' Hume e il Kant o tolsero di qui il concetto di loro argomentazioni e v' aggiunsero la sola differenza degli acuti svolgimenti; oppure mossi da indagini diverse riuscirono alle medesime conclusioni del greco, e vennero a confermare sì

il merito di chi, minore per sedici secoli di sperienza, inventava il più terribile degli assalti alla scienza umana, e sì la legittimità di tali obbiezioni in cui si immedesimano ingegni disparatissimi di tempo e di valore.

§ 20. Dal frequente richiamare che Enesidemo fa le opinioni di Eraclito, conghietturarono taluni e' non fosse abbastanza saldo nelle dottrine scettiche; ma è da rispondere: che appartenuto, in giovinezza, alla scuola dei *fluenti* (come soleva Socrate chiamare i seguaci di Eraclito) era cosa naturale si rammentasse de' primi studi anche dopo la conversione sua ai pirroniani; e se, per giunta, egli avesse tentato dimostrare come facilmente dalla teoria dell' universale scorrimento si trapassi alla incertezza sopra tutto e alla necessità logica di nulla affermare, anzichè censurare, bisognerebbe ripetere encomi di codest' altra prova di mente sottile. Ma quando pure e' fosse caduto in apparenti contraddizioni di termini, ciò non vale a scemare forza al principio metodico delle sue dubitazioni; il quale durò, nei primi tre secoli dell'era cristiana, contro i tentati risorgimenti di ciascuna delle scuole antiche, per opera di discepoli eruditi, medici i più. Ricordansi Zeusippo, Antioco di Laodicea, Menodoto di Nicomedia, Teoda Laodiceno, Erodoto di Tarso, Apella; ma poche notizie si hanno della loro vita: mentre, di Zeusi conosciamo che forse intese a mettere in chiaro le antinomie razionali nel libro *Circa*

le doppie ragioni delle cose: del dotto Favorino si sa che nell' opera *Dei modi pirroniani* e nell'altra contro gli Accademici svolse acutamente le dottrine di Pirrone: di Agrippa è noto che mirò a semplificare e coordinare le argomentazioni della propria setta riducendo a cinque *i motivi della sospensione del giudizio*; i quali espone e spiega Sesto nel I. delle Istituzioni.

I primi due (di tali motivi) vanno contro il conoscere in generale degli uomini; i cui pensieri nella vita e nella scienza non si accordano, ed oltre del relativo non possono presentare: per tale rispetto i due motivi di Agrippa comprendono tutto quello che abbracciavano i dieci di Pirrone. I tre ultimi invece si differenziano dai pirroniani, riportandosi non più alla materia della conoscenza, sì al procedimento scientifico; e mostrano sempre insufficienti le prove dei dommatici. Per ciò che: o le prime ragioni recate innanzi a provare le loro tesi sono ipotesi sole e non provano; ovvero ei tentano provare i principii, le premesse delle prove, e allora devono rifarsi addietro e provare gli antecedenti delle premesse, e via via gli antecedenti degli antecedenti all' infinito, che è all' assurdo. Col ricordare da ultimo il circolo vizioso in cui di necessità cadono tutte sorta di prove, Agrippa snudava la fallacia della asserzione molto comune fra i dommatici, che la forma scientifica delle prove giovi unicamente a meglio avvalorare pro-

posizioni scientifiche già certe, concatenandole tra loro.

I cinque aforismi compendiavano in rigorosa progressione tutto quanto gli scettici avevano di meglio pensato e tramandato: ma come sempre occorre che, più la mente umana stringe di attinenze ideali e più guadagna di acutezza e di volontà per crescere la semplificazione, il medesimo Agrippa (e non altri) ridusse a soli due i motivi del rattenimento, di che pure dice Sesto al c. 16 del I. libro. Faceva il dilemma: una cosa o si intende da sè o per mezzo di cosa diversa; intelligibile da sè non può essere 1° perchè i giudizi degli uomini si contraddicono; 2° perchè nei concetti tutto è relativo; 3° perchè ipotetica è ogni cosa non provata. Dirla intelligibile per mezzo di altra è una assurdità, perchè il non essere intelligibile veruna cosa da sè medesima fa che qualunque dimostrazione sia un circolo vizioso perdentesi nell' infinito. La mente lucida di Agrippa aveva dunque scorto che la controversia dello scettico col dommatico era questa: se esista o no una evidenza assoluta; e se ciò che dicesi conoscimento delle cose sia la certa scienza delle loro leggi o non piuttosto la maniera dell' umano intendere.

§ 21. Ma anche di Agrippa, siccome degli altri i quali o fermarono o perfezionarono il metodo indagativo, andarono perduti gli scritti; ed è doloroso a pensarsi che, del forte e lunghissimo contendere,

rimangano solamente la memoria di qualche nome o gli accenni delle ultime conclusioni afferrate col passionarsi nella sconsolata disamina: e che pur questo poco mancherebbe se un medico della setta empirica non avesse sentito amore e posto diligenza e studio a raccogliere quanto era possibile delle reliquie dei lavori e delle tradizioni dei pirroniani greci. Ne' libri di Sesto da Mileto non riscontrasi merito di inventiva scientifica nè di eleganza linguistica; c'è difetto di ordine, di sobrietà e soventi di chiarezza; pare che tal fiata il compilatore si contraddica nelle argomentazioni; e che delle scuole di Platone, di Aristotele e di Epicuro ei non sappia tanto in largo quanto conosce degli Stoici, degli Accademici e de'suoi: ma anche con tali mende, le scritture di lui rimangono sempre il monumento più erudito e più critico della disciplina scettica, e altresì una fonte copiosissima di notizie opportune a intendere la storia, la filosofia, la vita degli antichi.

La parte dottrinale degli scettici è data nei tre libri intitolati *Ipotiposi pirroniane* (ossia abbozzo degli insegnamenti di Pirrone); in cui spiegansi la natura, i nomi, i modi, le parole proprie della scettica; si parla circa il criterio della verità, la esistenza di questa, il segno, la dimostrazione; si discorrono le fondamentali questioni della metafisica e della morale. Con altri undici libri è fatta prova del valore della scettica nel confutare tutti

i maestri o studiosi che, pel generico nome di Matematici, venivano designati quali rappresentatori della dommatica ne' vari oggetti sopra i quali si esercita la curiosità dell' uomo; e però vi si combattono i grammatici, i retori, i geometri, gli aritmetici, gli astrologi, i musici, i logici, i fisici, i moralisti. E gli edifizi di loro ipotesi e de' sistemi vi sono discussi con tale acume di analisi e copia di istanze che molti teologi cristiani accettarono quasi assiomi le conclusioni di Sesto, e le celebrarono come strettamente scientifiche, per lanciarle contro i razionalisti a dimostrare la fievolezza, il perpetuo inganno della ragione umana, e la conseguente necessità della rivelazione divina. Mirarono a questo lo Stefano traslatando in latino le *Ipotiposi*; Genziano Erveto con la versione de' libri contro i Matematici: e ancora l'Huart col tradurre la prima opera in francese: non si avvedendo i fervorosi credenti che, negata all' intelletto la potenza del conoscere da sè con certezza cose di ordine naturale, cessa pure la legittimità delle sue affermazioni intorno a' fatti e principii che comporrebbero una dommatica sovranaturale.

Di tutta l' opera contro i Matematici, ecco un compendio.

« Siccome, ci dice, i pirroniani, accostatisi alla filosofia per desiderio di incontrarsi al vero, e non lo avendo trovato in nessuna parte, per l' eguale peso di ragioni che stanno in tutte, si astennero dallo affermare qualcosa, così senza mal

animo contro altri, eglino espongono le proprie dubitazioni sopra ogni maniera di discipline; dacchè non rinvennero in nessuno la verità che cercavano con gli studi. » Nega, anzi tutto, l'esistenza della disciplina, argomentandone e dalla indeterminata controversia de' filosofi circa la essenza sua e dal non potersi affermare quale si è la cosa insegnata, chi l'istruttore, chi l'ammaestrato, e quale il modo dello apprendere. E come i principii e il metodo generale della asserita disciplina si porgono dalla grammatica; chiamatala una lusingatrice sirena, entra sottilmente a mostrarla arbitraria ne' proprii elementi, nelle leggi stabilite per le sillabe, pei nomi, per la metrica, per l'ortografia, per la etimologia; e ne deduce non esistente nè la parte sua artificiale, nè la istorica, nè quella che concerne i poeti e gli scrittori (L. I); e tanto meno quella che ha per iscopo il persuadere, ossia la retorica (L. II).

Trapassa ai Geometri; e subito toglie concludenza alle loro argomentazioni chiarendo inefficace ogni discorso che non abbia base dimostrata, come sono i loro; costruiti sopra ipotesi, e con principii egualmente indimostrabili (quali il punto e la linea), e da cui nessuno può mai nulla togliere nè tagliare (L. III). Con lo stesso argomento della impossibilità di aggiungere o sottrarre qualcosa, confuta le teorie degli aritmetici massime pitagorici (L. IV).

Ingegnosi, ed afforzati da giusta erudizione, sono gli argomenti contro gli Astrologi Caldei i quali, dice, *in vario modo fanno onta alla vita, fabbricandoci una grande superstizione, nè consentendoci operare nulla conforme a ragione* (L. V).

Pur accordando che dalle armonie si sia potuto trarre bene, e dolcezza, e conforti; incalza i musici col mettere in aperto la non esistenza delle modulazioni e de' ritmi (L. VI).

Spiegata la forma generale della scettica, viene alla particolare, ossia a quella che parzialmente combatte la filosofia divisa in razionale, naturale, morale. Nel primo libro (L. VII) contro i logici diffusamente espone e sottilmente oppugna quanto erasi detto, circa il *criterio della verità*, dai filosofi che ne negavano la esistenza e da chi la ammetteva; bene av-

vertendo « essere questa la suprema delle indagini. Giacchè o non si trova la regola per cui conoscere la vera esistenza delle cose, e bisognerà finirla coi grandiosi vantamenti dei dommatici; o scorgerassi qualcosa che valga a condurci alla comprensione della verità, e meriteranno censura di audaci gli scettici che osano andare contro alla comune credenza. » Nel secondo (L. VIII) discorre in particolare del vero, del segno, degli oscuri, della dimostrazione, della materia della dimostrazione, e se la dimostrazione esista. E poichè ha concluso che tutto è incomprensibile e indimostrabile; e contro l'obbiezione che, quando non ci abbia possibilità di dimostrazione, anche il discorso dello scettico non vale ed egli non può trarre arma che abbatta il dommatico, risposto con l'argomento dato nel Libro I c. 8 delle Istituzioni; entra in lotta (L. IX) coi Fisici. E la critica è intorno i principii naturali, gli dei, la causa e l'effetto, circa il tutto e la parte e sopra il corpo; e appresso dice contro del luogo, del moto, del tempo, del numero, della generazione e del corrompimento. Chiude la serie dei combattimenti opponendo ai filosofi moralisti sopra i sette punti fondamentali dell'etica: quale sia la differenza delle cose della vita; che sia il bene, e il male, e l'indifferente; se per natura ci sieno il bene e il male; se pure ammessa la esistenza del bene e del male in natura, sia possibile il viver felice; se chi astiensi dallo ammettere o dal negare l'esistenza del bene e del male, incontri ad essere felice; se una qualche arte si trovi per condurre la vita: e se quella possa venire insegnata. »

Giovi qui ricordare come del tempo medesimo che Sesto gravemente discorreva la necessità di sospendere il proprio assenso, traendone ragione dalle contradditorie dottrine e dalla mancanza di un criterio consentito a distinguere il vero; Luciano da Samosata usava dell'uno e dell'altro argomento per ischernire la vanità di ogni filosofia

(compresa la pirroniana) nei satirici dialoghi *Una vendita di vite all' incanto, Ermotimo, Menippo, il Pescatore, il Passanuvoli.*

§ 22. Morte per cagioni diverse le scuole de' dommatici greci, e durando la pirroniana sì per l' opera de' particolari insegnanti, sì per l' efficacia delle negazioni serrate in ordinanza battagliera da Sesto Empirico; non restava altro modo di attività al pensiero che o vagare indifferente tra le notizie di questa e quella setta, o cercare riposo colle misticità delle fedi religiose, con l' assorbimento nell'Assoluto. La prima via si entrò dai filosofanti Romani e furono raccoglitori, eruditi e scettici; pigliarono l'altra, (come già gli Orientali e i Giudei per Filone) i neoplatonici alessandrini; gli ammaestramenti de' quali incominciati da Ammonio Sacca, col proposito di conciliare Platone e Aristotele, passarono per le ascetiche fantasie di Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo; e finirono alla confessione di Damascio sulla non vincibile ignoranza nostra rispetto ai supremi principii delle cose.

§ 23. In tutta l'età della filosofia scolastica, la mente o vola rapita dalle estasi divine, o si travaglia a concordare le dottrine umane con le credute di divina rivelazione, o provasi a sottrarre dall' impero della teologia o di Aristotele qualche parte della propria facoltà di pensare. E per chi stava entro quella cerchia di celestiali pronunziati

o di tradizioni di realisti e nominalisti e cabalisti, le lotte erano violente; sendoci da tutte parti la persuasione che si trattava del vero assoluto: ma per chi n' è fuori e lontano, che rappresentano e che sono quelle teorie pompose, e quelle controversie accesissime? Presentano una meschina alternazione di sì e di no, per la quale nessuno dei contendenti nè vince nè perde: sono lo spettacolo più genuino che in compendio potesse la ragione esibire della vanità de' proprii sforzi ad aggiungere la scienza de' primi.

§ 24. Nè diverso da ciò venne a concludersi poi che alti ingegni, con eroismo di volontà, sorsero a rompere la tirannia della scolastica; e dopo che i lavori della mente greca, rivivuti allo studio dei pensatori, ridestarono le antiche disputazioni con altre di nuova forma intorno ai problemi della conoscenza e della certezza. Sebbene, però, dalle negazioni parziali dei nostri aristotelici, razionalisti e mistici si possano cavare validissimi argomenti di passaggio al dubbio universale; l'applicazione d'esso alla filosofia speculativa, prima che in Italia, ebbe rappresentanza in Francia e altrove.

Comodo origliere ad una testa ben fatta parve il dubbio al Montaigne; e per tale ne' *Saggi* lo figurò, avvertendo sereno, arguto, e a balzi, la diversità e contraddizione dei giudizi, delle dottrine, delle usanze, che tolgono modo a conoscere la verità assoluta, e la nozione di virtù e di vizio.

« Per giudicare delle apparenze che abbiamo dagli oggetti, ci bisognerebbe uno stromento giudicativo; per verificare siffatto istromento ci occorre una dimostrazione; e per accertare la dimostrazione ci vorrebbe uno stromento: eccoci al circolo. E giacchè i sensi non possono finire la nostra controversia, pieni come son eglino di incertezza, importa ci sia la ragione; ma nessuna ragione si può affermare senza un'altra ragione; ed eccoci procedere addietro interminabilmente. »

Ma se il metodo pirroniano traeva quel brioso osservatore di sè e d' altrui a stimare la filosofia non più che una connessione di verosimiglianze, accettabili conforme i tempi; l'amore delle consuetudini fece ch'ei si professasse credente nella religione de' suoi padri.

Alla quale, invece, non consentì argomenti di preferenza il prete Pietro Charron; che, amico del Montaigne e ripetitore d'assai considerazioni di lui intorno la debolezza e fallibilità dell'umana natura, nel libro *Della saviezza* (contrariamente a quanto e' s' era provato dimostrare nella giovanile opera *Delle tre verità*), sosteneva: tutte le religioni essere opera dell'uomo; varie di origine, di carattere, di efficacia, secondo le condizioni dei climi e delle menti dei popoli fra cui ottennero culto; tutte egualmente strane ed orribili pel senso comune; onde la necessità che *il savio* faccia l'uomo dabbene senza idea *di paradiso o d' inferno. Ces mots me sont horribles et abominables:* ciò scriveva lo scettico moralista quando le dottrine della Chiesa cattolica imperavano pel Concilio di Trento, e le ire teolo-

giche e le superstizioni volgari mettevano a strazio l' Europa; e continuava:

« Ma io dico in buona fede ciò che penso e credo chiaramente: la debolezza popolare e la delicatezza femminea che si offendono di tale ardimento e libertà di parole sono indegne d'ascoltare cosa che valga. »

Confermava le stesse avvertenze circa la somma diversità de' costumi nazionali e delle religioni, La Mothe-le-Vayer ne' suoi *Cinque dialoghi*, dove l'erudito uomo studioso di Sesto Empirico chiama *lo scetticismo santa e divina filosofia;* e dice non potersi dalla ragione umana stabilire un fermo principio di teologia. Eppure credette negli attraimenti della grazia sovrannaturale!

E quasi contemporaneamente, fuori di Francia, ragionarono da pirroniani il medico F. Sanchez da Baccara e il prete G. Hirnhaym. Quegli andando risoluto e senza eccezioni a dire che *la molto nobile prima e universale scienza è che non si sa nulla;* giacchè la mente non giugne alla cognizione degli oggetti in sè, ma raccoglie fantasie e parole: questi discorrendo *la inanità, gonfiezza, difficoltà, labilità, falsità, jattanza, prosunzione delle scienze umane*, appoggiato massime all'argomento che tutte le cognizioni vengono dai sensi, i quali porgono una sperienza di continua incertezza; onde insegna che infino allo scettico non possa sostenere le sue negazioni che per *verosimiglianza*, e che al credente manchi mezzo valido a distinguere se i

giudizi proprii muovono da luce divina o dalla ragione. Eppure non soltanto l' Hirnhaym rifugge dall'essere paragonato all'alchimista Cornelio Agrippa (il quale dettava *sulla vanità e incertezza della scienza*) ma pone per veri gli ammaestramenti della Chiesa cattolica!

§ 25. Alle incertezze della scienza confidava porre termine Cartesio, esibendo una riforma sostanziale nel metodo della filosofia col dubbio e colla esperienza; ma le argomentazioni psicologiche a lui parute di evidenza irrepugnabile pel conoscimento del vero, non brillarono della medesima lucidità ad altre menti quanto la sua o meglio vigorose. Chè lo Spinoza, dopo seguite le teorie cartesiane, le disse insufficienti; e pensò un sistema di Etica che poteva avere riscontro con l'Eleatico se in questo del dotto ebreo non abbondassero gli esplicamenti sopra la Essenza divina quale prima causa della realtà e della idea: e il Malebranche credette adempire al difetto del metodo di Descartes uscendo dal me del celebre entimema, e collocando in Dio la visione d' ogni cosa per l' intelletto umano. Dietro questi tre andarono divisi altri valenti in filosofia, come L. de Forge, Geulinx, A. Arnauld, Nicole, T. Oldenburg, Bredenburg, Michelangelo Fardella: il dissenso dei quali provocò la necessità mentale di rinnovare gli insegnamenti negativi.

In Inghilterra Giuseppe Glanvill, colla sua

Scepsis scientifica (ossia l'ignoranza riconosciuta, strada alla scienza) impugnò l'idea del nesso causale che era base alle affermazioni di tutte le scuole; disse contro i sistemi di Cartesio, di Hobbes, di Aristotele; e concluse che il dommatismo

« attinge dall'ignoranza, genera l'errore, e nuoce alla libertà del ragionare. »

In Francia, riproposero gli studi della scettica antica Samuele Sorbière con la traduzione delle *Ipotiposi* di Sesto, e Simone Foucher con ricerche sulla storia della filosofia accademica; ed entrarono a denudare le misere forze di nostra ragione tre ingegni potenti e coltissimi: Daniele Huet, Pietro Bayle, e Biagio Pascal.

Il Bayle, detto da Voltaire *l'avvocato generale dello scetticismo*, fu logico insino alle ultime conseguenze del negare; giacchè di protestante fattosi cattolico, poi ritornato protestante, avendo finito a non ammettere la verità assoluta di alcuna religione; e come filosofo, inteso ogni sistema, visto il buono di ciascuno e sentitone il manchevole, avendo trovato obbiezioni contro tutti; insegnava necessario che teologi e filosofi si usassero vicendevole tolleranza, memori delle contraddizioni perpetue dei sistemi e delle credenze: e per questo usano accennarlo precursore della grande scuola dei filosofi del secolo decimottavo.

Gli altri due, invece, poi ch'ebbero tolto ogni

fondamento sicuro alla umana conoscenza, ripiegarono nella contraddizione de' pirroniani recenti, traendo dalla stessa dimostrata impotenza di ragione argomento di certezza per l'edifizio sovrannaturale della fede e della grazia. Avvertasi tuttavia, che, non la tenuità, sì la grande copia di studi fu cagione e mezzo all'Huet per non si appagare delle teorie Cartesiane, nè delle Aristoteliche, nè delle Platoniane, nè di quelle di Gassendi; intorno a ciascuna delle quali scrisse critiche o censure. Sicchè il trattato *della debolezza dello spirito umano*, ch'ei dettava sull'ultimo della vita e appresso nuove meditazioni nei lavori di Sesto Empirico, fatto a dimostrare impossibile che l'uomo consegua il reale conoscimento della verità obbiettiva, rimane quasi testamento di persuasioni lungamente provate e quindi autorevoli nel giudizio degli indagatori filosofi.

Quanto al Pascal, che parve pazzo essendo genio, matematico portentoso, scrittore di altissimo sentimento, non è consentito a quale parte possa iscriversi; giacchè Vinet, Flottes, Faugère, Sainte Beuve opinano che Pascal giudicasse insufficiente la filosofia; e all'incontro Cousin, Franck, Havet, E. Saisset intendono ch'egli derivasse la necessità della fede dallo stimare che a nulla valgono i pronunziati della ragione. Ma i seguenti pensieri di lui chiariscono la sua filosofia.

« Abêtissez-vous.

« Le pyrrhonisme est le vrai;.... Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher;..... Humiliez-vous, raison impuissante, taisez-vous, nature imbécile. »

« Gli uomini sono in una impotenza naturale ed immutabile di trattare qualunque scienza con un ordine assolutamente compito; giacchè i primi termini che si vorrebbero definire ne supporrebbero di precedenti a spiegazione loro; e anche le prime proposizioni che si vorrebbero provare ne supporrebbero altre precedenti;.... finchè necessariamente si giunge a parole primitive che non si possono definire.

« Fuor della fede e della rivelazione, non abbiamo certezza alcuna della verità dei principii naturali se non in quanto li sentiamo in noi naturalmente; ma tale sentimento naturale non fa prova convincente della verità loro; giacchè non avendo certezza (fuor della fede) se l'uomo sia stato creato da un Dio buono o da un cattivo demonio, o dal caso, resta dubbio se questi principii ci vennero dati o veri o falsi o incerti secondo che fu la origine. Oltracciò nessuno ha sicurezza (fuor della fede) s'ei vegli o dorma; dappoichè durante il sonno credesi pur fermamente di vegliare; ora passando noi una metà della vita nel sonno, in cui riteniamo non avere alcuna idea di verità (perchè tutti i nostri sentimenti allora sono illusioni); chi sa mai se quest'altra metà della vita, nella quale pensiamo di vegliare, non sia altro sonno alquanto diverso dal primo, dal quale ci svegliamo allorchè pensiamo di dormire?

« Non occorre dissimulare; noi, in quanto a spirito, siamo *automa;* e da ciò segue che lo stromento onde si produce la persuasione non è la dimostrazione sola. Poche assai sono le cose dimostrate. Le prove non convincono che lo spirito. L'uso fa le prove nostre più forti e più credute; esso piega l'automa che trae lo spirito senza che ci pensi. Da chi fu dimostrato che domani sarà giorno, e che noi morremo? e c'è cosa più creduta di queste due? Gli è dunque l'uso che ce ne persuade....

« Che altro sono i nostri principii naturali se non i principii usuali? e nei fanciulli quelli che ricevettero dall' uso de' loro padri?..... Un uso diverso porterebbe altri principii naturali..... I padri temono si spenga l' amor naturale dei figli: che sorta di natura è dunque cotesta soggetta a spegnersi? L'uso è una seconda natura che distrugge la prima. Ma perchè la natura non è ella stessa naturale? Temo piuttosto che siffatta natura non sia che un primo uso, come l'uso è una seconda natura. »

« Al modo che l'uso fa il dilettevole, così fa la giustizia. Dessa è ciò che viene determinato. Non esiste nulla di giusto o di ingiusto che, al mutare di clima, non muti di qualità.

« Voi dite, e la vostra religione pure, che il cielo e gli angelli provano Dio.... Ma se ciò è vero per alcune anime, alle quali Dio concede siffatto lume; è tuttavia falso per la più parte. »

« Le prove di Dio metafisiche sono sì rimote dal ragionamento degli uomini e sì complicate che approdano poco; e quando anche valessero per taluni, ciò non sarebbe che per il momento in cui essi vedono tale dimostrazione; ma un'ora di poi credono d'essersi ingannati.

« Se un Dio esiste, desso è infinitamente incomprensibile, giacchè non avendo nè parti nè termini, non ha attinenza alcuna con noi, e noi però rimaniamo incapaci di conoscere e ciò che sia, e se esiste. »

Potranno i teologi trovar modo a conciliare le gravi discordanze tra l' intelletto e il cuore del molinista vescovo di Avranches e del giansenista svergognatore di immorali insegnamenti Gesuitici; intanto a noi piace, con le scritture di tali ingegni, rispondere ai dommatici: non è vero che la molta e profonda dottrina rimuova la mente dalle scettiche esitanze.

§ 26. Non meno celebre della prova mossa da

Cartesio a risolvere la questione della umana conoscenza, si fu l'altra tentata da Locke spiegante l'origine delle idee tutte con la *sensazione* e la *riflessione*. Ma se quel sistema potè vantarsi di noverare sostenitori suoi la grande mente di T. Newton, il Condillac, il Bonnet, l'Helvetius, ebbe anche avversari ingegnosi nei Clarke, in Collier, in Berkeley; e dovè lottare contro il nuovo metodo di indagine razionalistica elaborato da Leibnitz sulla teoria dell'*intelletto innato*. Però fra due dommatici arditi, che si traevano intorno assai discepoli e controversie, era logica necessità il sorgere di un negatore altrettanto ardimentoso e assoluto; e fu Davide Hume, che non disse cose nuove, ma rinforzò le teorie scettiche degli antichi.

La filosofia divise in speculativa e pratica; quella, fatta dalla ragione indagatrice, mena al dubbio perpetuo; questa, governata dalle sensazioni, dall'istinto, dal senso comune, dall'abitudine, riesce infallibile. E come nello studio della realtà vedeva (al pari di Locke) unico e sicuro fondamento la esperienza sensata; così insegnava doversi pigliare da essa gli argomenti valevoli a conoscere l'umano intelletto; non ammettendo che esistono principii universali, ma soli fatti particolari, successione di fenomeni; dai quali per forza di associazione memorativa e per abitudine si deducono i concetti del generale e della causa. Questa veramente e' non nega, la suppone anzi; ma dice non doversi attribuire nè al ragionamento, nè alla impressione sensata una conoscenza che si attiene per intero all'abitudine di trapassare dalla idea di congiunzione a quella di connessione. La necessità modera il tutto; e allorchè qualche cosa avviene, l'abitudine suscita l'idea di effetto con vivacità gagliarda che produce la cre-

denza: tale atto di sensibilità, non di pensiero, opera tosto in noi con la infallibilità di un naturale istinto, che fece l' opinione comune; ma il conoscimento delle cose ci manca, la sostanza noi non la afferriamo; e il nesso tra la causa e l'effetto non si percepisce; perchè nessun oggetto ha in sè motivi che ci autorizzino a concludere al di là della sua parvenza. La proprietà della nostra immaginativa di associare le rappresentazioni, indusse pure i concetti della unità, della semplicità, della identità del me; importa invece negarli, dacchè nell'esame del me non si incontrano che sensazioni distinte, e lo spirito è una scena dove i fenomeni succedonsi legati da contiguità di tempo e di luogo.

Dichiarata la debolezza, la inattività, la incostanza della ragione per cui non è da fidarsi de' suoi pronunziati, verrebbe da concludere anche la inutilità della filosofia speculativa, secondo l' Hume? No; e' sostiene anzi che la sia indispensabile e per reprimere i concitamenti religiosi e filosofici di molti, e perchè essa mette a vedere l'abisso inaccessibile della mente umana. D' altra parte il vero scettico dubita del dubbio suo stesso, e però anche di quelle conclusioni negative; a' cui effetti di inoperosità, o di perniziosa indifferenza, supplisce la natura necessitandoci e al giudicare e all'operare.

A questa madre imparziale lasciatosi condurre l' Hume visse tranquillo sempre, e virtuoso per forma da stimarsi un modello perfetto di uomo saggio; rinnovandosi così la prova del torto che hanno i dommatici a insegnare sia impossibile l'onesta e riposata vita in chi non ammetta di ragione e non goda tenere per fede sicura quanto il *senso comune* degli uomini pone di certa scienza e crede a conforto proprio.

§ 27. Che se le teorie del *senso comune* fossero accettabili da ogni mente bene costituita, come

spiegano il contrario fatto d' essersi elle confutate da sagaci ingegni allorquando si misero avanti con apparato scientifico?

« Oltre delle sensazioni non conosciamo nulla; la cognizione necessaria ed universale non l'abbiamo; »

aveva detto Hume; il buon Reid giudicò vincere lo scettico col ricordargli:

« Tutti gli uomini affermano di conoscere proposizioni necessarie e universali, dunque la conoscenza c'è; quantunque si ignori e il modo della esistenza e la ragione dell' assentimento. »

Non occorreva grande levatura a scorgere che codesto discorso restava una ipotesi; facile ad accogliersi dagli animi gentili e dalle muliebri fantasie, ma al tutto inefficace per le menti indagatrici. Chè, ad accennare qualcuna delle molte obbiezioni che patisce la dottrina dello scozzese, non appartengono forse al genere umano anche i filosofi che ripetono di non conoscere gli universali? i quali se esistessero come elementi della comune conoscenza non si potrebbero nè da sapienti nè da idioti negare. E degli universali e necessarii, chi è poi lo affermatore inappellabile, il discernitore esatto? E s' è anche potuta raccogliere e vagliare bene tutta la tradizione di tutto il genere umano per avere autorità a sostenere che in certe proposizioni si intuisca la legge del necessario e dell' universale? E se gli aforismi annunziati, con l' appellare al

consentimento degli uomini, hanno intrinseca chiarezza; perchè questa non va sino a farci intendere la ragione di tale evidenza non dimostrabile? Ciò non domandava il troppo cauto Reid che lasciava incompiuta la costruzione scientifica del proprio sistema.

§ 28. Era serbato alla mente fortissima di E. Kant lo entrare nella indagine a cui non ardì commettersi lo scozzese filosofo; e poi ch'egli ammise la esistenza di una cognizione a priori, tentava chiarire come tale cognizione dal fondo dello spirito si desti quasi al tocco delle sensate parvenze. Fu originale la sua maniera di analisi circa la legittimità e il valore della nostra facoltà di conoscere: e parecchie leggi di essa si discoprirono per lui; ma nel mentre egli dice di non essere scettico, pone teoremi tali da cui la negazione del conoscimento certo viene conclusa più radicalmente che non siasi potuto innanzi dell'apparire del Criticismo. Chè se le nozioni di spazio, di tempo, d'unità, di causa, di sostanza, sono forme logiche interne spoglie d'ogni realità; come si può, per esse, attestare la esistenza esteriore? E poichè nella indagine del valore delle facoltà di ragione si adoperano le facoltà medesime, non è assurdo l'accogliere per valide le loro conclusioni, ignorandone tuttavia la virtualità propria? O se, non ostante tale ignoranza, quelle conclusioni sono scientificamente ammessibili, che bisogno è più di ricercare

sul quesito? La distinzione fra ragione teoretica e ragione pratica; quella impotente a qualunque affermazione che non sia del fenomeno; questa autonoma e traente sempre all'affermare e all'operare, come si determina e si legittima? Le antinomie descritte quali una necessità permanente della ragione speculativa, non annullano per intero le argomentazioni date a sostenere l'esistenza dello imperativo categorico?

Hanno, dunque, pieno diritto gli scettici di noverare fra loro il sommo pensatore di Königsberga; e di compiacersi che l'opera sua di riforma negli studi razionali abbia finito di scassinare le basi di qualunque costruzione dommatica. Infatti, sendosene appresso annunziate di meravigliose, in parte nuove e in parte riproducenti le visioni di antichi pensatori, non ressero alla lotta che portarono contro loro e i partigiani della soggettività canziana, e quelli che da essa sapevano trarre armi alla negazione universale; tra i quali sono a ricordarsi G. E. Schulze, il Bouterwek, G. F. Herbart, lo Stiedenroth, e Schleiermacher. La attività pura di un *Io* che pone e crea sè medesimo e il tutto, non parve dottrina evidente come il Fichte la sosteneva; ed anzi dalle irrazionalità panteistiche e dalle contraddizioni intrinseche della *Teoria* si disse ancora più oscurato il problema della scienza, quando non fosse interamente distrutto, per quella, la possibilità del costruirla: si intese per splendida as-

serzione, abbreviativa di molte difficoltà, il *Sistema dell' identità assoluta* esposto dallo Schelling; ma domandossi come era provato legittimo il confondersi in uno della natura e del pensiero: fe' stupire il lavoro mentale onde G. Hegel presentava le speculazioni sue d'intorno all'Essere; ma restò misteriosissimo tuttavia come l'Essere e il nulla stieno insieme e producano quel *diventare* perenne che è il mondo reale e intelligibile.

§ 29. Durato in breccia lo scetticismo anche dopo i sistemi delle fantasiose asseveranze germaniche, non era da attendere che ne lo ributtassero le teorie annunziatesi in Italia con propositi più modesti; o di conciliare le opinioni avverse, o di chiarire un'armonia giudicata esistente tra la filosofia e la religione cristiana, o di mettere in accordo le speculazioni razionali con le credenze del senso comune.

G. D. Romagnosi scriveva:

« Niuno disputa sul teorema che il quadrato dell' ipotenusa sia eguale alla somma dei quadrati dei lati; e perchè mai giungere non si potrà a dimostrare esistere un opinato certo che può divenire un opinato immutabile?

E pensando egli che:

« a definire e consolidare le guarentigie del sapere umano importi rintracciarle non solamente nei principii razionali, coi quali si giunga a dimostrare dove e come il certo e il vero coincidono e si identificano, ma anche cercarle e dedurle dalla economia intera della natura nel far nascere, crescere, propagare e conservare il sapere umano; »

proponeva il sistema della *compotenza causale* e dell' *idealismo associato:* persuaso valesse a sciogliere radicalmente tutti i problemi della filosofia e a conciliare quindi le discordie dei pensatori.

Ei muove dall' *io sento* quale primo verbo proposto alla meditazione di chi si occupi della genesi opinabile della mente sana; e appoggiandosi al *principio* di *contraddizione*, di cui asserisce in possesso la filosofia, credette vedere dove e come il certo e il vero coincidono e si identificano, e giudicò averlo dimostrato con fatti di indubitabile certezza e tali e quali per prima e positiva maniera vengono sentiti e confessati anche dal Pirronista.

Ma non andò agevole la accettazione del sistema. L' idealista replica:

« Pare che il Romagnosi non abbia sentito che il vario e successivo fenomenale è il gran mistero dell' *Essere*, che sempre si affaccia come inesplicabile, anzi ripugnante alla ragione, per la quale non è che immutabilità » (Testa.)

La verità da lui posta che è?

« Non un ente sostanziale; ma una qualità dei giudizi di un essere senziente; e questa qualità non intrinseca all' idea come è il bianco e il rosso, il caldo e il freddo, ma *tutta relativa ad una data posizione intellettuale.* »

Ora un vero relativo non è vero: il vero è qualche cosa di assoluto e d' immutabile non solo per noi ma in sè. E insegnando che:

« verità e giudizio sono sinonimi..... e che ciascuno può assumere la propria cognizione come tipo normale di verità, »

non viene a rimettersi in iscena il principio di Parmenide?

§ 30. Pur Baldassare Poli avvisava che la filosofia fosse ancora da farsi nel 1823; e ammonendo che s'abbia a dubitare delle tanto vantate Restaurazioni filosofiche suggerì quale unica tavola di salvamento, nel continuo naufragare di tutte le filosofie del mondo, l'*Eccletismo universale* mediante l'esperienza combinata colla ragione. Tutta la forza e la novità dell'italiano sistema è nel dare certo il legame e facile la conciliazione tra l'empirismo e il razionalesimo. Ma:

« o in questo Eccletismo si trapassa il fenomeno o no. Se si trapassa il fenomeno, non c'è più Empirismo; se non si trapassa, rimane l'Empirismo solo senza il Razionalismo. Dunque il suo Eccletismo è un Sincretismo che raccozza dogmi contradicenti, e il Sincretismo è nulla. ».

§ 31. Così al dotto Professore cremonese scriveva A. Rosmini, il quale visto che le forme ingenite della mente e i giudizi sintetici a *priori* conducevano allo scetticismo: e stimando impossibile il confutare questo se si mantiene che il conoscere non sia altro che un mero atto o modo dello spirito, senza un oggetto ideale, distinto per natura dallo spirito stesso, affermò di aver trovato un

« punticciuolo, minuto sì e quasi impercettibile, ma però saldo e fermissimo, nel quale l'uomo può puntar la lena della ragione e muovere i suoi ragionamenti ad efficacissime operazioni. E questo punto è quell'*idea* dell'Essere semplicissima, onde le idee tutte dell'uomo prendono il loro principio e il

loro essere d' idee.... Nel pensiero di un essere in universale non può darsi alcun inganno; chè quest' idea è una pura intuizione intellettuale, priva di ogni giudizio..... Pensare una cosa in universale, è pensare a nessuna cosa determinata; è pensare alla possibilità di una cosa qualunque. E che è la *possibilità?* non è che la *pensabilità*. Cioè non è che una entità *sui generis*, che serve di lume alla mente, entità nella quale non è contraddizione o pugna interna..... La concezione di un *qualche cosa* indeterminato, è un fatto innegabile ove l' illusione o l' inganno temuto dagli scettici non ha luogo .... poichè non si afferma o nega volontariamente, ma solo si vede la possibilità di negare o di affermare. »

Come già all' entimema: *io penso, dunque sono* di Cartesio si era applaudito quasi avesse davvero trovato per l'umano sapere quel punto d'appoggio che dimandava Archimede per sollevare il mondo; così accolsero di lieto assentimento la teoria rosminiana molti italiani anche di altissimo ingegno, e assai uomini clericali per le concordanze che il roveretano dimostrò correre fra la sua idea e la dottrina della Chiesa cattolica.

A giudizio di N. Tommaseo, il principio del Rosmini:

« ampliò la scienza: dimostrando assurda l'origine che i sensisti davano alle idee comuni; comprovando *con argomenti irrefragabili* il vincolo che lega l' universale, il generale, il comune ed il simile; il vincolo del possibile col necessario; e col porre e spiegare assai fatti dell'anima. »

E il Manzoni, oltre vedere nella filosofia rosminiana:

« grandiosità di assunto e corrispondente vastità di lavoro » si gloria per l' Italia che, « dopo lungo sonno de' nostri, men-

tre altrove si faceva, venisse finalmente uno a discorrere in guisa da supplire al vuoto lasciato dagli anteriori sistemi filosofici, andati in terra quantunque ingegnosi e celebri, per la trascuranza o il riconoscimento inadeguato e incostante d'una verità suprema..... »

« Cos' hanno pescato, domando, mentre qui si dormiva? Cos'è rimasto di tanta attività di ricerche, di tanto dispendio di meditazioni? Quattro nomi, e non una dottrina; una grande ammirazione della potenza dell' ingegno umano e insieme una gran diffidenza..... diciamolo pure, un vero disprezzo per i suoi ritrovati più strepitosi, nella materia più importante, cioè intorno al principio di ogni nostra cognizione; un'opinione, sempre precipitata e temeraria, sia che nasca da studi tornati vani, o dalla semplice fama di tanti inutili sforzi, un' opinione funesta, quanto abietta, che, quanto più quest' ingegno s' innalza, per veder molto, tanto più gli oggetti gli svaniscono davanti; quanto più si profonda, per cercare i fondamenti del sapere, tanto più s' inabissa in un vôto; che non può uscire da errori volgari, se non per smarrirsi in illusioni scientifiche. E qui, oh che consolante differenza..... e dicendo: consolante, intendo una cosa che non appaghi il desiderio, se non soddisfacendo la ragione..... Uno de' grandi effetti di questa filosofia è di mantenere e di rivendicare all'umanità il possesso di quelle verità che sono come il suo natural patrimonio, contro de' sistemi, i quali, se non riescono a levarle affatto nemmeno dalle menti de' loro seguaci, fanno che ci rimangano come contraddizioni. Qui vi rallegrerete di sentire un vero rispetto per l'intelligenza umana, una fondata fiducia nella ragione umana, riconoscendo bensì come l'una e l'altra sia limitata nella cognizione della verità, ma sentendovi sicuri che non sono, nè possono essere condannate a errori fatali. »

Meriti maggiori non è possibile enumerare a vanto di una teoria filosofica. Ma come le parole di A. Manzoni, a rispetto de' precedenti sistemi, confermano il giudizio dello scettico, parvemi op-

portuno recarle; affinchè, se di poi venga dimostrata pure la insufficienza del principio rosminiano, elle aggiungano valore ai motivi della nostra sospensione di assentimento.

Narrando della filosofia contemporanea, con imparziale diligenza, cominciò B. Poli a classare il Rosmini fra i Razionalisti e gli Idealisti; coi quali ponevalo anche G. Ferrari siccome continuatore della scuola canziana, eccetto che per i suoi annestamenti illogici di scolastica tradizione.

Il Testa scriveva:

« Io metto nel novero de' romanzi filosofici il *Nuovo Saggio*. Le idee, stromenti, mezzi, per conoscere esemplari, tipi, esseri intelligibili, indipendenti dall'anima, che non sono nè sostanze nè modi nè atti, e che hanno una loro propria esistenza, una sussistenza a loro modo, paiono personaggi che non possono trovar luogo che in un romanzo..... Noi amiamo meglio confessare la nostra ignoranza, che coprirla con quelle tele di ragno di enti possibili, di esseri ideali indipendenti dall'anima nostra..... Le quali cose tutte, o visioni fantastiche, sono un cattivo rimedio peggior del male, che non *soddisfano al bisogno del sapere nè alle obbiezioni dello scetticismo*. »

E con lunghezza fin soverchia chiarivansi dal Gioberti gli *Errori* del rosminianismo, accusandolo di condurre allo *scetticismo*:

« I principii scientifici si riducono sostanzialmente a due, cioè all'assioma di contraddizione e a quello della ragion sufficiente..... Tali due assiomi, secondo Rosmini, derivano dalla idea dell'ente possibile o dalle impressioni del senso. Ora

siccome l'ente possibile è destituito di realtà e di sussistenza fuori dello spirito, e il sensibile è spogliato di ogni obbiettività, i principi rosminiani fondati su questa doppia base non possono avere altro valore che subbiettivo, *e il sistema del Rosmini non differisce dalla filosofia critica, o sensuale.* »

« Il far nascere il primo concetto del reale da quello del possibile, e il supporre che questo possa stare senza quello, ripugna all' ordine logico. Se il possibile si rappresenta all' intuito dell'uomo, come reale, egli è chiaro che il concetto primitivo deve essere il reale e non il possibile; giacchè il reale anche solo, è reale, e diventa possibile colla astrazione; ma il possibile senza più, non può diventare reale e non è possibile. »

Possiamo chiedere, se il termine obbiettivo dell'idea dell'ente è nello spirito o fuori dello spirito. Se ci si risponde che è nello spirito, si *apre l' adito a tutte le conseguenze scettiche del psicologismo,* e la verità obbiettiva delle cose ne viene distrutta senza rimedio. Ma il Rosmini abbraccia espressamente la sentenza contraria..... Se l' idea dell'ente è dunque fuori dello spirito, come può essere un mero possibile? E se fosse tale, come potrebbe sussistere e affacciarsi alla mente dell' uomo?..... E poi, che cosa sarebbe questo pretto possibile? Fors'è l' idea dell' ente possibile, in quanto si trova nella mente creatrice? Ma in tal caso noi avremo l' intuito dell' ente possibile nell' Ente reale, cioè in Dio..... il che si nega espressamente dal Rosmini. »

Di recente, ancora F. Benvenuti avvertiva:

« L' idea innata dell'*ente possibile* (giusta l' assurdo sistema del Rosmini) sarebbe buona soltanto a rendere possibile il dubbio universale e a giustificarlo altresì. Conciossiachè per dubitare della esistenza, bisogna averne l' idea; e la opposizione anzi contrarietà che si vede tra ciò che davanti ci pone la facoltà di sentire e la esistenza pensata, è ragione dalla quale deriva la necessità di dubitare che alcuna cosa esista.

§ 32. Guerreggiando alla dottrina rosminiana V. Gioberti accampò la propria:

« Che la filosofia è l'esplicazione successiva della prima notizia ideale; che l' idea è primitiva, indimostrabile, evidente e certa per sè stessa, universale, immensa, infinita, interiore ed esteriore allo spirito, cui abbraccia e penetra, a cui si congiunge mediante l'atto creativo, come Sostanza e Causa prima; e che l' intuito immediato di tal natura di Idea, è l'unica cognizione in cui collocare la scienza prima in giusto accordo con la dottrina cattolica, sola dottrina religiosa che abbia valore scientifico. »

Ma quanti sorsero a dire contro i tesori racchiusi in questo intuito, che rimangono perpetuamente occulti a nove decimi del genere umano; e che si direbbero conosciuti per la riflessione!

« S' io avessi stabilito, scriveva Rosmini, che il mezzo con cui l'uomo conosce ed afferma le cose, fosse Iddio stesso,..... il panteismo sarebbe stato inevitabile..... Il che se avesse considerato attentamente il Signore abate Gioberti, non avrebbe sostituito l' intuito di Dio all' intuito dell'essere ideale ed universale, *aprendo così la porta amplissima al panteismo*, con tutta la buona volontà di combatterlo. »

« A confutare l' idealismo (soggiunse A. Testa) e lo *scetticismo* ci bisognano altri ordigni ed altre catapulte che non è l' intuito *dell' Idea*.... L' intuito! è la parola del desiderio della filosofia che vorrebbe uscire dal carcere psicologico, la quale dopo aver corso il mondo dei sensibili per trovare la scienza; dopo avere rovistato i piú nascosi ripostigli dello spirito, senza incontrarsi alla scienza viva e vera, finalmente ha afferrata la visione ideale; ma concepita in modo che uccide il soggetto, divenuto *strumento cognitivo*, per disfarsi di un nemico importuno; o se lo tiene in vita, non è che a condizione d' immedesimarsi coll'oggetto: così mi pare vita non cogitabile. »

Il Benvenuti altresì:

« L' intuito primitivo indeterminato o indistinto che allo spirito attribuisce il Gioberti, servirebbe a sradicare piuttosto che a produrre la certezza. Infatti se il sentimento è un mezzo atto a farci discernere l' intelligibile, se indipendentemente da questo mezzo nulla ci è dato conoscere distintamente.... come si accerterà la mente della diversità del mezzo dalla cosa che per quello conoscesi? e data tale certezza, come giungerà a convincersi che il mezzo non è ingannoso..... e che tutto l' umano sapere non dipende da un' illusione derivante dal sentimento? »

§ 33. Bisognose più che mai di dimostrazione le teorie dell' Ente possibile e della visione dell' Ente parvero a T. Mamiani; ma poi egli dai due avversarii insieme ebbe combattuta la sua che poggiava a questo argomento:

« Se v' ha al mondo una prova della legittimità dello scibile umano, essa riposa nella riduzione di tutte le certezze alla certezza del senso intimo. »

Notavagli il roveretano:

« *Tale pronunziato non vale contro del pirronista* obbiettante come da qualunque operazione e facoltà di un ente limitato e condizionale non possa uscire cosa in cui splenda il carattere della immutabilità, della necessità, e della universalità..... Tutti quelli che definiscono la scienza e la verità un modo dell'animo nostro,.... trovansi infine *rovesciati nello scetticismo.* »

Gioberti:

« Il Mamiani vuol edificare la filosofia col principio di contraddizione. Non ripugno, purché a questo principio si congiunga quello della ragione sufficiente; ma questi due principii non sussistono fuori dello spirito nostro; sono sub-

biettivi e destituiti di un valore assoluto, quindi rendono *lo scetticismo inevitabile.* »

Dopo le battiture del Rosmini al libro del *Rinnovamento*, confessa il Mamiani:

« che cessò di tener broncio a Platone, de' cui pensamenti si sgomentava per paura di deviare dallo sperimentale e dal positivo; e che cercando *la scienza evidente* e universale, *né rinvenendo sistema che gli paresse intero e accettabile* si risolveva a credere che fra le somme astrazioni ontologiche e la scienza minuta ed empirica dee andare coraggiosa una scienza intermedia procedente fra la deduzione apodittica e la induzione sperimentale. »

E dice averla trovata:

« questa serena e sicura filosofia socratica, a cui le massime del senso comune debbono per sempre servire di riscontro, di norma, e di verificazione; e per essa compiacesi d'aver fondato a priori l'ontologia ed esibita la vera teorica delle idee e la prova non dubbia e non impugnabile di tutte le realità. »

Ciò il cauto e valente ragionatore dichiarava nelle *Confessioni di un metafisico;* e nel volume delle *Meditazioni Cartesiane* dando l'espressione definitiva del suo meditare sulla scienza de' principii, affermava:

« terminate le sue incertezze per la prova apodittica circa il proprio essere, l'universo creato, e l'autore di entrambi, incontrata una e reale nella cogitazione insieme e nella intuizione, da cui pure si apprende il fondamento e il perchè dell'esistere d'ogni finita pluralità. »

Ma ed ha poi sufficentemente discorso a provare irreprobabilmente la sua teorica della *Con-*

giunzione? Di que' tanti e acuti sillogismi ond' egli chiarisce: la fallacia dei « grandiosi e spettacolosi sistemi di metafisica trascendente venuti a luce in Germania; » il manchevole della scuola di Edimburgo; l'insufficienza dei criterii annunziati dalla più recente filosofia italiana per salire ad ogni specie d'assoluta dimostrazione; di que' sillogismi, dico, veruno ce n' ha che possa ripiegarsi ad attestare che, per quanto leggiadrissimamente descritti, i ponti da lui immaginati non rendono possibile ancora, senza balzi, il valico dal concetto alla realtà delle cose? rimane bene accertato che « il fatto dia notizia di sè immediata, e sicura, per virtù dell' intuito, il quale insieme con l'atto involto nella sensazione apprende il termine esterno di esso e perciò apprende ancora l'attivo sostrato in quanto congiungesi all' atto? » Che è, e dove posa, e chi lo certifica questo mezzo non innato e non dato dalla esperienza, per cui non è più dubbio intorno la legittimità e sincerità dell'umano conoscimento? Non patisce forse replica l' asserto che dal negare la finità, la volubilità e la contingenza dei sensi è subito pôrto il concetto dell' universale, del necessario e dell' immutabile? Come già al Galluppi, che disse l' *io* dato dal sentimento interiore quale sostanza e quale causa, non può obbiettarsi qui che la relazione necessaria ed universale tra il modo e la sostanza sfugge alla nostra apprensiva? e che alla coscienza manca la virtù per iscorgere

nell' individuale, nel contingente, ciò che in esso non ha sussistenza, ossia il necessario e l' universale?

Veramente è mirabile il lavorio delle argomentazioni onde il Mamiani dopo aver messo in forse ogni verità ed ogni opinione, e procedendo con la semplicità del ragionar naturale e la perspicuità del buon senso, espone la sua fiducia di aver toccato alle rôcche dove sono custoditi e difesi i principii di tutto lo scibile, e avere condotta la metafisica su per quel sentiero in che da due secoli sono entrate le altre scienze; ma pare altrettanto possibile allo scettico ripetere che un edifizio fondato sull' intuito, sull'evidenza, sull'assioma d' identità e contraddizione, sulla conversione del vero con la realtà, è tuttavia espugnabile; quando ciascuno dei recati principii porta l' indebolimento delle anteriori sconfitte.

§ 34. Per questa medesima ragione di avvertenze il dubitoso non può intendere come assicuratrice della realtà della scienza prima nemmeno la maniera di filosofare leggiadramente descritta da Augusto Conti, nè l'altra di F. Benvenuti. Tenendo il primo:

« quali postulati presupposti della filosofia, non capaci di dubbio nè di ricerca, la esistenza d' un criterio della verità, come la esistenza della verità stessa e della ragione; »

insegna che

« i criterii della filosofia sieno quei della logica naturale, la

evidenza, l' affetto spirituale, il senso comune, la tradizione scientifica, la rivelazione. »

E il secondo, mentre ha il coraggio di negare la percezione immediata dei corpi esterni e trova viziate perciò le teoriche del Reid, del Galluppi, del Rosmini e del Gioberti, insegna che:

« Per restaurare la sana filosofia, conviene mettere da parte la mal ponderata opinione che sia impossibile connettere colle cognizioni che immediatamente dipendono dai sentimenti i puri concetti della ragione; chè appunto officio di questa sia il fare ricerca di tale logicale connessione che tra le une e gli altri necessariamente debbe essere. »

E però egli trova:

« Nel giro del sentimento l'*evidenza;* ossia quella cognizione intuitiva, indubitabile, che è principio della certezza; e affermando che ai rapporti dei sentimenti corrispondono le idee; dice precedente a tutte l' idea di *diversità;* per la quale si trapassa alla sintesi comparativa delle percezioni intellettuali, si discoprono i loro rapporti, e si costruisce la scienza. »

Opina pertanto il Benvenuti:

« Essere lo *scetticismo invincibile* finchè i filosofi si ostinano in voler dare all' umano sapere un fondamento diverso della *evidenza*, o pure in voler chiamare evidente ciò che tale punto non é. »

Ma è noto che intorno al principio della *evidenza* si usa dallo scettico ripetere in prima:

« Che dessa c'è pel ragionamento, non per la ragione; per l'applicazione delle categorie e funzioni dell' intelletto, non per la posizione stessa delle cose in generale, per il riconoscimento di taluni fatti, non per la universalità e perpetuità e determinazione delle leggi che gli governano; per le sensazioni; non per ciò che dicesi percezione del mondo esterno. »

Ricordasi appresso come, in fatto, con la teoria della evidenza si andò a continuità di errori per l' insorgere di controversie e dottrine inimiche. Chè,

« s'ebbero la definizione e gli assiomi dei cartesiani puri; quelli di Spinoza con le inevitabili conseguenze: le idee di Malebranche, le quali, a sua detta, non traevano all'abominevole spinozismo; le tesi metafisiche di Leibnitz profondamente diverse da quelle di altri; i tre gradi della conoscenza certa di Locke, dove le sostanze prime non erano ammesse, e di cui ei si valeva, con una analisi *evidente*, per abbattere l'*evidente* verità degli altri filosofi; infine l' identità universale di Condillac; sicchè Berkeley e Hume venivano a chiudere il ciclo al punto stesso dove l' avevano aperto le prime pagine *del Discorso del Metodo;* ossia nello idealismo e nello *scetticismo.* »

§ 35. Contro la dommatica filosofia delle *scuole italiane* lottò con sentenze e pareri da scettico il Bonavino; che volle nominarsi Ausonio Franchi quando dal Sacerdozio cattolico usciva per combattere in servizio del *moderno umanesimo* da lui stimato « tutt' uno *col criticismo o razionalismo o scetticismo.* » Ne pigliava occasione dall'opera del Bertini *Idea di una filosofia della vita*, scritta a provare contro i negatori, l'assoluta ed eterna entità dell' ideale; e piacerebbe poter dire che le ragioni del dubbio scientifico non sieno state affievolite per nulla dal valoroso dialettico. Ma quantunque egli intenda d'essere e si dica scettico perchè persuaso:

« della impossibilità, in cui si trova la ragione umana, di

spiegare *a priori* od *a posteriori* i grandi misteri che adombrano tutto il fondo dell'essere e della vita: »

perchè vede necessaria,

« la negazione di qualunque sistema di metafisica, d'ontologia, o di teologia trascendentale: »

e perchè reputa,

« lo scetticismo la migliore espressione della libertà di pensiero e di coscienza. »

venne poi sostenendo opinioni che dalla scuola pirroniana non si consentono. Quale sarebbe l'insegnare che:

« Lo scetticismo giovi alla fede, perchè mentre la elimina dall'ordine sopranaturale, la introduce nel campo della intelligenza e della natura; » e che desso « non sia già quello strano sistema di dubio universale (che il volgo opina) ma sia *una teoria di tutta la umana conoscenza* in cui a lato dell'elemento *negativo* sta pure l'elemento *positivo* e *dottrinale.* »

Ai libri degli scettici pretti antichi manda il Franchi, con irose parole, e G. Bertini e il Mamiani e C. Boncompagni perchè veduto quel che sia lo scetticismo cessino « di fabbricarsene uno a loro talento per poterlo impugnare e sconfiggere; » ma potevano forse altri (e massime il recente spositore della *filosofia greca*) pregare lui che vi riguardasse, a non rimanere serrato in un equivoco di conclusioni indimostrabili.

In fatti la parte dottrinale del suo scetticismo, ei la fonda *sopra il sentimento*; persuaso che così

« la filosofia cessa di essere quella fredda e scarna disciplina che sagrifica il cuore all' intelletto, e finisce con ridurlo ad una macchina da sillogismi..... mentre *il criterio* da seguirsi è che le rigide esigenze della dialettica van sempre subordinate alle nobili aspirazioni del cuore. »

Belle sentenze queste; ma di prudente dommatico non di scettico!

Giacchè se è degli elementi della setta indagatrice che il *Criterio* del vero si ignora; come può il Franchi ammetterne l'esistenza? E dato ci fosse, per quale argomento legittima egli il dire che suo proprio ufficio abbia ad essere la subordinazione della rigida dialettica alle nobili aspirazioni del cuore? Perchè alcuna cosa venga provata non devesi forse muovere da altra cosa che sia accertata? e l'accertamento non segue forse per argomento discorsivo o dialettico? È, dunque, di giusto metodo anteporre alle prove dialettiche le sentimentali? E le aspirazioni del cuore che sono? Chi ha facoltà sicura e incontrastabile di determinare, fuor di dubbio, quali valgono per tutte a fondamento della certa scienza; dacchè il sentimento ne crea di svariatissime, conforme la diversità delle educazioni; e le quali tutte possono avere titolo di *nobili* quando non le intorbidi cupidità di pratiche vili?

Col porre a fondamento di tutto lo scibile una *credenza naturale* da cui abbia ad uscire una *filosofia istintiva,* non solo togliesi allo scetticismo il diritto di parlare, ma per giunta si aprono facili vie di perduranza al misticismo.

Pur nella forma usata dal Franchi a criticare, oltre i filosofi della scuola cattolica, i positivisti e gli egeliani, suona piuttosto l'accento di chi si reputa in possesso del vero assoluto che il proprio dei dubitanti. Il che noto non a censura, sibbene a occasione di aggiungere conferma alla disciplina del dubbio; se un ragionatore acuto ed erudito nello svolgere sue dottrine porge nuovamente il fatto di contraddire e oppugnare ciò stesso che intendeva sostenere. È il caso di Kant e di Renouvier, di Locke e di Romagnosi, di Rosmini e di Gioberti, i quali mentre volevano rompere le armi dello scettico, posero dottrine che meglio riescono ad affilarle; ed è pure il caso di Hegel che, mentre si argomentava consolidare le basi dell' Etica, spose una dottrina che, al dire di T. Mamiani, la ucciderebbe. Della quale accusa se, lamentandosi testè, B. Spaventa si restrinse ad accennare che,

« sia uno studio psicologico utile e insieme dilettevole il vedere come ciò che ad altri pare un'epoca nuova e grande nella storia della filosofia, dinanzi agli occhi di altri pigli l'aspetto di una ridda infernale di idee e intelletti in rivolta ; »

può bene e da questi e da altri simili fatti aver ragione il pirroniano di tornar a chiedere: quale saldezza, quale connessione, quale concludenza hanno dunque i discorsi intorno al vero di intuizione, di evidenza, di sperienza ; se dentro le stesse menti di coloro che mantengono scorgerlo nella propria forma genuina, e' piglia aspetti così volubili da

confondersi con l'errore e da venire questo annunziato a vece di quello con fidanza di non si ingannare punto? E se di un equivoco stimato evidente anche da mediocri ingegni, non si accorgono gli intelletti vigorosi che lo pensarono od accolsero e ne istituirono applicazioni, non potrà dirsi che illusorio è sempre tutto il lavorio delle costruzioni mentali?

§ 36. Che lo scetticismo abbia ragione di dirsi ancora a' dì nostri vittorioso sopra le dommatiche, affermossi da Paolo Morello e da B. Mazzarella. Il primo osava scrivere non solo che:

« il problema della scienza, un infinito numero di volte tentato, non si era risoluto in maniera perentoria; »

ma che:

« rimane tutto intero il diritto di rivocare in dubbio ogni giudizio e sentenza della filosofia perchè non avendo cercato di darsi conto di ciò che effettivamente è, non ha saputo nè quel che può, nè quel che deve, nè quel che vuole, nè quel che insegna..... »

Propone quindi all'Italia di ripigliare gli studi

« da due fatti universali, inevitabili, costanti della mente umana: dall'astrazione e dalla fede »

asseverando che:

« tutte le aberrazioni della filosofia dipendono o dallo avere disconosciuti o negati affatto o scompagnati e fatti nemici cotesti due atti..... e che il modo della scienza come il sincero rinnovamento della filosofia consista nel conoscere come veramente stanno e devono stare questi due atti in armonia *al lume della Verità.* »

Ma se *dalla verità* hanno a ricevere *lume* i due primi fondamenti della filosofia, eglino son dunque di per sè oscuri; or potremo con mezzi oscuri muovere alla soluzione del problema? E la Verità irradiatrice, donde si arguisce esistente e di tale proprio splendore che non si confonda coi barbagli del falso? Che se dal fatto della *Fede nel reale* è lecito,

« trar fuori la reale sussistenza della logica e di tutta la scienza come della Verità; »

perchè vieteremo che dalla credenza che sieno tutte una fallacia le sensazioni e i pensieri, si cavi argomento a negare la possibilità e della logica e della scienza del vero? Quando stesse per incontrastato che:

« l'atto di fede del genere umano, confessa il principio assoluto di causalità, Dio; »

come varrebbe solo da sè lo scettico a disdirlo, e chiedere se Causa alcuna esista e quale sia?

Ancora vorrebbe dimostrarsi come si debba mettere a base primaria e salda della costruzione della scienza la facoltà dello astrarre; quand'essa dipende dal concorso di altri fatti che la rendono soggetta a mutevolissime e spesso errate conclusioni. Però mentre facilmente potremmo col Morello concordare a credere,

« che la gran lite della scienza prima sia una assurdità logica; »

siamo rimotissimi dalla probabilità di concedere per evidente, quale apparisce alla intelligenza di lui, il concetto fondamentale della proposta che:

« Dato il pensiero, sorga di necessità assoluta il problema del *fatto*, il problema di *causalità* assoluta, il problema delle *cause finali*..... e che essendo il problema di tutta la scienza uno e identico, non si potrà sciogliere altrimenti che affrontandolo e tentandolo sempre congiuntamente nei tre aspetti inseparabili. »

Quanto al Mazzarella mentre egli, da una *Critica* sagace, è indotto a vedere:

« le più celebrate dottrine non bastevoli alla filosofia come ricerca *della scienza prima;* l'empirismo e il misticismo essere fuori del campo filosofico; — compiuto con Hegel il ciclo della speculazione; — di nessuna importanza, rispetto al problema metafisico, ciò che si è tentato di fare dopo lui;

mentre sentì la terribile forza delle negazioni di G. Ferrari; anzichè tener dietro a queste, dissolvitrici di ogni logico argomento, lo scrittore ripiglia a dire:

« se la vita domina la logica, la coscienza della vita dee dare inevitabilmente una scienza dominatrice d'ogni sapere. »

Poi se ne mette alla ricerca; e nella sentenza *la vita è, ed ha uno scopo* pargli,

« stia compreso il primo principio incondizionale, la legge suprema, il metodo certo per cui un giorno la scienza sarà costituita, e, soddisfatto il bisogno della Ragione, non vi sarà più luogo per lo scetticismo. »

Staremo ad attendere la costruzione fidente-

mente promessa; ma pel principio sopra annunziato, ella non parrebbe sperabile; quando il pirroniano nega che il sentimento e l'uso della vita portino a concludere la reale esistenza di un suo fine. Chè bisognerebbe, in prima, avere provata la infallibilità della coscienza a rispetto degli esterni casi; la sussistenza delle cagioni e degli effetti e delle leggi; la certezza dell'ordine nelle successive modificazioni di ciò che appellasi Vita.

§ 37. Con proposte di varia conciliazione tentossi in Inghilterra e in Francia esibire il certo fondamento della scienza; e le prove riuscirono quanto mirabili e celebratissime altrettanto inefficaci.

A. W. Hamilton parve che, pensando come Kant e concludendo come Reid, si potesse combattere la metafisica trascendentale e vincere lo scetticismo; ma la legge d'armonia a cui tendeva il ragionatore di sconfinata erudizione non fu conseguita; e nella mente di lui il criticismo annullava le ragioni del senso comune nel mentre se ne diceva dipendente.

« Tutto il conoscimento che abbiamo dello spirito e della materia è relativo, condizionato, *relativamente condizionato*. Delle cose considerate in maniera assoluta o in sè stesse, ch' elle sieno interne od esterne, non ne sappiamo nulla, o sappiamo che elle non ponno conoscersi..... Quanto conosciamo è dunque fenomenico, e fenomenico dell' ignoto. E ciò non si nega; giacchè comunemente si confessa che, rispetto alla sostanza, non sappiamo quel che sia la materia e ignoriamo ciò che sia lo spirito. »

« Filosoficamente parlando, noi siamo obbligati ad am-

mettere che una *Credenza* è condizione primaria della ragione..... E la coscienza, in ultima analisi, o in altri termini, la nostra prima sperienza, è *un atto di fede.* »

Or chi non vede, come per la *Relatività della umana conoscenza* rimanga perpetuamente assicurato di sue vittorie lo scettico; e come per la giunta che alla *cognizione* dà appoggio, guarentigia, e legittimazione la *credenza*, sia aperta facoltà al predicarsi di qualunque mistica allucinazione?

Vittorio Cousin, leggendo nella storia della filosofia, che:

« tutti i sistemi sono altrettanto vecchi quanto la filosofia stessa e inerenti allo spirito umano che li produce il primo giorno e incessantemente li riproduce, insegnò non restare a far altro..... che perfezionare questi diversi sistemi l'uno per via dell'altro, senza tentar di distruggerne alcuno, cercando e svolgendo la porzione immortale di verità che ciascun d'essi contiene..... *C'est, j'en conviens, une ressource un peu désespérée mais, pour moi, je n'en vois pas d'autre.* »

Il sistema ebbe di molti assensi tra i connazionali del facondo ed erudito Professore; ma anche lo avversarono tosto dialettici gagliardi quali P. Leroux, il Proudhon, C. Renouvier: i nostri lo condannarono.

« E si pretende, rimettere in istima la filosofia con uno spediente così nuovo (che in pratica è così antico) di divietare che si distrugga alcun sistema e di raccomandare che si fortifichino tutti, acciocchè tenzonino ancor più alla disperata?..... *Come si può parlare di conciliazione* quando la pace si pone nella guerra, cioè *nel conflitto de'sistemi?*... Proponesi la base di concessioni reciproche, quasichè sistemi

su principi diversi fondati, potessero essere tanto compiacenti o far concessioni senza distruggersi, anzichè conservarsi e affortificarsi. Per fermo che unioni e conciliazioni di tal natura non sono filosofiche nè da filosofi possono essere proposte nè ricevute. » (A. Rosmini).

« L'eclettismo universalmente è una dottrina per sè stessa *manchevole ed insufficiente*:.... quello dell' Hegel è fondato sopra un sistema ingegnoso, erroneo sì ed insussistente nei generali, ma pur mirabile in alcuni particolari..... Il sistema del Sig. Cousin, all' incontro, è campato in aria; anzi non è sistema; e l' eclettismo da lui concepito non può esser altro che una raccolta empirica, disorganica, di filosofemi eletti e cuciti insieme alla meglio coll'aiuto del *comun senso, inettissimo a costruire da sè solo la scienza.* » (Gioberti).

Circa poi ai due principii onde il Cousin pensò combattere lo scetticismo della soggettività canziana (insegnando che la *ragione* è *impersonale*, distinta, e indipendente dalla volontà la quale costituisce il subbietto; e che la coscienza dà il fatto istantaneo ma reale della *apperczione* spontanea della verità); Alfonso Testa poneva obbiezioni a cui manca risposta:

« Il Sig. Cousin, per la coscienza, raccoglie la nozione di causa; e questo è il ponte che ci costruisce per passare dal fenomenico della coscienza a godere della realtà delle cose.... Ma la coscienza testimonia i modi, le successioni dei modi, non lega niente, non mette dipendenze causali..... Noi non sentiamo attività alcuna o facoltà; e, rigorosamente, non sentiamo l' atto come modo nostro. Se sentissimo le facoltà, non vi sarebbero discrepanze tra i filosofi, nè intorno al loro numero, nè intorno ai loro caratteri; non vi sarebbero tanti arbitrarii classamenti di facoltà nominali che sono lo scandolo della filosofia..... *Interrogare la coscienza perchè ci testimonii la realtà è un aspettarsi la risposta da un muto.*

« Per l'altra osservazione, che la ragione sia di sua natura impersonale, e che noi creiamo le verità necessarie ed universali..... soggiungo: chi mai pretese, dicendo soggettive le leggi del pensiero, che fossero volontarie? e come è giusta illazione questa: se sono soggettive, sono perciò volontarie? Per legittimare questa illazione, bisognava confinare tutta la soggettività nell'*io*, e questo chiudere interamente nella volontà. Ma simili limitazioni sono arbitrarie..... E questo fatto della *appercezione* spontanea avrà la sua radice nel soggetto, sarà dunque sempre un'abitudine del soggetto pensante, così costituito a quella spontanea visione: altrimenti, di che sorgerebbe?.... Questa luce primitiva che passa inosservata nella profondità della coscienza, è tanto pura ch'ella è impercettibile; poichè, rivolgendosi a lei colla riflessione, questa col suo splendore infedele ne oscura la purezza..... Siamo a mal partito. »

Nello assenso comune degli uomini vedeva il criterio del Vero, F. Lamennais; sì quando dettava il *Saggio sulla indifferenza in religione* e sì quando da panteista porgeva l'*Abbozzo di una filosofia*. Allo scrittore cattolico opposero il Rémusat e il Damiron che, disfatta l'autorità della ragione, aveva *causa vinta lo scetticismo*: e al filosofo panteista notava T. Mamiani:

« Dubitiamo forte che alcuno di coloro che ànno aguzzato lo spirito speculativo alla cote dell'analisi e del raziocinio, possa dirsi soddisfatto nè manco mediocremente di una ontologia mezzo empirica e mezzo dogmatica, ove si confondono insieme i titoli della ragione con quelli della esperienza, l'ipotesi col fatto, la conghiettura con le dimostrazioni. »

E il Gioberti:

« Tutto il sistema del Lamennais si fonda in una trinità *assurda*, destituita di ogni valore scientifico. »

In fatti perchè il criterio del consentimento universale valesse, importerebbe e che il consenso del genere umano esistesse di fatto circa i problemi discussi dalla filosofia; e, che, supposta ne la esistenza, si potesse immediatamente determinarlo: ma nessuna delle due condizioni fu adempiuta.

In nome dello spirito di Kant (non del sistema) Carlo Renouvier, unendo la ragione pratica e la teorica, giudica dare alla umanità la sicurezza ancora desiderata nella più grande e più preziosa parte delle nozioni.

« Gli scettici hanno diritto di meravigliare come i dommatici osino vantarsi in possesso di una certezza la quale non sa farsi riconoscere da tutti e la quale non insegna costantemente le stesse verità a' suoi proseliti. »

« Kant, separando la ragione teoretica dalla ragione pratica, portava l'annullamento delle conclusioni di questa con la conclusione della prima; e il suo sistema era chimerico: noi, *unendo le due ragioni* stabiliamo *la certezza*..... La quale è un fenomeno interno, una condizione più o meno ferma della coscienza; e anche questa condizione varia da una coscienza all' altra. La mia certezza morale e pratica comincia logicamente dalla certezza della mia libertà; al modo che, nel fatto, la mia libertà ha dovuto sempre intervenire nella costituzione della mia certezza, dal momento che, come filosofo, ho posto speculativamente in dubbio ogni cosa. In diritto, la libertà si applica a tutte le affermazioni.....

« La teoria della certezza fondata sulla libertà è la sola esente da circolo vizioso..... Vero è che la libertà, al pari della necessità, *è indimostrabile;* ma dessa riunisce di *grandi probabilità* a suo vantaggio nel rispetto analitico dei fenomeni..... La determinazione di una prova della certezza è impossibile al di fuori dell' individuo che si pensa possederla;

e anche questo individuo farebbe da savio se, nel cumulo delle contradizioni dommatiche, ei temperasse in sè l' orgoglio di Spinoza col dubbio di Hume o col criticismo di Kant; giacchè i fatti parlano più alto de' Sistemi.

« Nella tesi della libertà noi *non possediamo un mezzo sicuro di discernere il vero dal falso per un criterio formale e insuperabile.* Ma la libertà vuol così; e non esistendo tale mezzo, nè potendo esistere trovato, esiste almeno un metodo che lo supplisce; e quest'esso è il saggio esercizio della libertà..... Posta la quale, diviene o piuttosto è variabile e relativa la certezza; ma con ciò *non concediamo nulla allo scetticismo;* chè nel campo delle teorie, in ordine ad alcune verità, l'uomo deve pur collocarsi in qualche parte; e anche l'astenersi è una maniera di affermare e di parteggiare. E del resto *un elemento di incertezza e di dubbio è inerente alla umanità che rifletta:* col dubbio sta la vera scienza, il buon senso, la saviezza, la tolleranza, e siamo umani; *senza il dubbio nasce il sistema, la mania, la intolleranza, il fanatismo, la inumanità.*

« Così lo studio delle funzioni umane e l'analisi astratta dei fondamenti della affermazione ci hanno preparato gli elementi d' una *filosofia dei probabili.* »

Fin qui lo scrittore dei *Saggi di Critica generale.* Or chiedo: se una teorica che mette *la certezza* quale un risultamento della *libertà che si determina*, giudicando *indimostrabile* questo fatto di coscienza; che si circoscrive nel *relativo individuale;* che non ammette più *del probabile;* che pone *il vero* nel *mutevole;* che salva il *dubbio* come elemento di giusta scienza; sia teoria tale da finire la controversia coi dommatici, mentre qui per entro sentiamo l' aria e l' eco delle greche Accademie? Eppure anche il Renouvier ci ammonisce a non no-

verarlo fra gli scettici giacchè *ei può, deve* e *vuole affermare!*

§ 38. Vennero altresì i *positivisti* a dire che lo scettico pensa errato o da infermo non ammettendo la certezza dei pronunziati scientifici e delle logiche deduzioni. E noi avvertiamo che se (come scrive E. Littré) la filosofia positiva pone:

« per assolutamente inaccessibile allo spirito umano tutto quanto oltrepassa o materialmente il fondo dello spazio senza limite, o intellettualmente la concatenazione delle cause senza termine »

ella, anzichè avversaria delle nostre negazioni, scende ad esserne confermatrice potente. Giacchè col negare la possibilità e la consistenza della metafisica, e col vietare quasi una sconsigliatezza ogni indagine sulla essenza e cagione originaria delle cose, ella confessa per appunto quel mistero intorno alle ragioni ultime della vita che lo scettico affaccia in risposta alle temerità dommatiche, e pel quale è tolto diritto a qualunque setta filosofica di chiamarsi in possesso della vera scienza; quando l'intero tesoro dell'umano sapere si restringe all'apprensione del fenomenico e alla considerazione del relativo.

Ancora, eglino spartiscono in tre modi o stadi lo svolgimento delle cognizioni umane: il fantastico o delle religioni, lo scientifico o delle metafisiche, il positivo o delle sperienze. In questo ultimo pongono il perfetto intendere delle cose; nei primi due

non vedono che erramenti pei quali si acquista forza e ragione a conseguire la verità naturale. Ma e la storia, quale ci è conosciuta, dell'uomo e delle società conferma poi tale classificazione? Chè notasi l'opera della fantasia anche in creazioni non religiose e in tempi e tra uomini non primitivi; e a questi non manca sempre così universalmente l'esercizio della critica istintiva da potersi dire ogni loro fatto sia governato dalla sola teologia. Mentre l'ultimo grado del progresso mentale, in cui, a detta loro, si avrebbe ad allontanare ogni ingerimento e delle religioni e delle metafisiche, sembra che non abbia per anco avuto facoltà di prodursi stante il ripetersi o il continuarsi di entrambe quelle forme di umano concepire; e però nulla ci autorizza ad accogliere il pronunziato che una qualche volta esso avrà esistenza.

Tuttavia poniamo buona la conghiettura; che si risponderà allo scettico il quale obbietti: i tre passaggi, narrati come proprii della umana conoscenza, muovono dall'unico fondamento della sensazione fenomenica; e giacchè questa non assicura la veracità de' suoi riferimenti, col mutare successivo delle parvenze non finisce la incertezza dei supposti primitivi a cui si connettono i posteriori, nè guadagna alcuna virtù per chiarire sè a se stessa. Nel momento chiamato di spontanea creazione escono gli enti adorabili (e qui accordano i positivisti esserci gioco di illusioni); nel momento ri-

flesso vengono costruiti i sistemi metafisici (altri enti a cui la realtà non corrisponderebbe): ma pel momento sperimentale, cambia forse di natura l'istromento che bisogna adoperare nella indagine? Cessa la coscienza di accogliere soltanto il fenomenico, per andare oltre, insino a comprendere la cagione degli enti diversi? Se un tale portento si effettua (e converrà provarlo) conosceremo per veri i collegamenti additati dal positivista a spiegazione delle cose: ma se la coscienza rimane muta nella ragione del primo fatto, dovrassi consentire che si fondamentano sopra nude ipotesi anche le dottrine della filosofia sperimentale; quantunque abbia il gran vanto d'essere stata pensata da A. Comte, ordinata nel metodo da E. Littré, strenuamente difesa da Stuart Mill, e incontri ripetitori fra gli italiani.

§ 39. La teoria delle tre grandi epoche in cui si asserirebbe formata la umana conoscenza, svolgeva anche P.-J. Proudhon; con questa diversità, che quando A. Comte dice *Religione, Metafisica* e *Sperienza,* l'altro scrive *Religione, Filosofia, Metafisica.* Ei considera:

« la filosofia una sofistica ed uno scetticismo basato in superstizioni, e sopra generalità ontologiche sfornite di consistenza e di fecondità; »

e tiene che:

« la metafisica sia la teoria universale e suprema dell'ordine, da cui come speciali applicazioni traggonsi i metodi proprii alle scienze diverse: che da essa producasi il *criterio asso-*

luto della verità e le conclusioni certe sull' enigma del mondo e sul destinato supremo del genere umano; e ciò per mezzo della *teoria seriale*, nella cui *intuizione* si afferma dall' uomo il diviso, il multiplo, il numero e insieme la relazione differenziale che genera la sintesi, la totalità, il gruppo. »

Donde cava gli aforismi:

« Ce que les sens révèlent est adéquat à ce que pense la raison; — Toute série construite dans l'entendement est possible à l'experience. »

Col metodo seriale, reputava il Proudhon avere creato da sè tutta una scienza nuova; vinte appieno le obbiezioni dello ecletismo, dell' idealismo assoluto, e *dello scetticismo;* perchè qui, ei dice:

« le idee si dimostrano, non per atti di nascita e processi verbali genealogici, ma pei loro generi, le loro specie, le loro serie, risultanti dalle loro differenze e dalle relazioni. »

A tutti i quali argomenti rispondiamo: se a costruire la dottrina della certezza, basta affermare la esistenza di una *intuizione* sfuggita finora al volgo del genere umano e alle intelligenze della natura di Aristotele, di Kant, merita nome di rivelazione la teoria prudoniana; ma se in aggiunta al dire bisogni alquanto di dimostrazione, questa cercasi indarno nel libro *Della creazione dell' ordine nella umanità.*

§ 40. Dal facile comparire e combattersi delle opinioni filosofiche al tempo nostro, concludeva E. Vacherot che ora non si sa nè credere nè dubi-

tare. E noi gli consentiamo; ma quando ci soggiunge che sebbene:

« l' istoria non abbia pronunziato l' ultima parola sui problemi che fanno l' oggetto della metafisica, c'è tuttavia da credere che l' analisi e la critica finiranno per *aver ragione dello scetticismo;*

confessiamo di non vedere come possa durare tale persuasione; specie che lo sforzo da lui fatto a conciliare la *Metafisica e la scienza* offrirebbe prova contraria. Ei dice:

« al pensiero del secolo XIX, non può rispondere il solo criticismo, nè il positivismo solo: occorre una scuola *positiva* e *critica* insieme: questa ha da fondarsi sulla metafisica (cosa antica come problema e speculazione, e nuova come metodo e scienza); giacchè lo spirito umano avendo la ragione, oltre l' immaginazione e l' intelletto, possiede il senso dell' universale, dell' assoluto, del necessario, dell' infinito.

« *Il problema è risoluto* con l' ammettersi che al disopra della Natura e della vita universa debba stendersi il Dio del pensiero, e al disopra del mondo reale debba risplendere il mondo ideale; ossia, pur negata ogni *conoscenza* a priori, importa affermare la necessità logica e la verità oggettiva di alcuni *concetti* a priori..... *autrement tout est chaos et ténèbres ici-bas.* »

Vorremmo che ciò non fosse; ma al desiderio di vera luce sempre più acuito, non può dare appagamento il ripetersi, con forme nuove, delle asseverazze antiche e tante volte oppugnate quante si recarono in campo. Non è dubbio, in fatti, che sui *concetti a priori* posti dal Vacherot, torneranno i positivisti a dire ch' ei non sono da acco-

gliere come trapassanti il limite sperimentale; gli idealisti, investigando se essi racchiudano quel tanto di virtualità che occorre ad essere generatori e illustratori di ogni altro pensabile, rinnoveranno il dissenso delle scuole precedenti: e gli scettici proseguiranno a chiedere gli argomenti dimostrativi che non sieno di quiescenza per intuito o per fede.

§ 41. Se la storia reca una successione di prove fallite rispetto all'intento di avere una certezza fondamentale della scienza filosofica, dovran parere un riepilogo delle seguite negazioni piuttosto che una nuova temerità di guerra alle fedi del genere umano le dottrine scettiche annunziate a'giorni nostri da Alfonso Testa e da Giuseppe Ferrari.

Cominciò il primo a filosofare da sensista; seguì appresso quasi per intero il criticismo canziano, dal quale pigliò le armi a combattere acutissimamente i sistemi della filosofia contemporanea; e finiva persuaso che il gran problema dell'umano conoscimento non fu, nè potrà essere sciolto.

« Veramente è molto da compiangere la condizione di tutti noi che ci crediamo collo studio di levarci sopra la comune ignoranza, e di poter mirare in faccia quel vero che abbiamo in amore, e che ci fugge lasciandoci pur sempre nel travaglioso desiderio di aggiungerlo.....

« Io non ho studiato che per imparare; e il mio pensiero a tutto volgeasi che mi si mostrava, per considerarlo; perchè non aveva altro proponimento che il vero, altro bisogno che il vero, sempre tenuto vivo nella speranza di trovarlo..... Ma la scienza nel suo primo fondamento non è possibile.....

« Gli uomini sono persuasi che le idee non sono le cose. Ma ci sono cose? E, se sono, hanno esse una reale effettiva connessione colle idee, coi modi che proviamo?.....

« L' abisso che si apre tra il pensiero e la realtà è tale, che io tengo niuno averlo ancora varcato..... Ciò non vuol dire che le cose non sieno, ma solamente che non si sa come le aggiungiamo.

« Prova dell' esistenza del mondo si cavò dal principio di causalità. — Si concede che la volontà non è la ragione delle sensazioni; ma con qual logica inferirne che dunque vi è una causa fuori dell' essere pensante che ce la procura?.... Bisognerebbe innanzi provare che l' essere pensante non sia attivo, se non perchè vuole;..... ma l' attività interiore nostra opera anche senza che noi lo sentiamo, e conseguentemente senza che noi lo vogliamo..... Il fondo operoso dell' essere umano non è ancora conosciuto, e ben potrebbe crearsi il mondo e verificarsi che il pensiero umano *sè in sè rigira*.....

« Fu insegnato che la coscienza percepisce il *me* come limitato da un di fuori. — La coscienza ci testimonia le modificazioni, non l'*operante;* questo è la credenza messa nell'uomo dal giudizio, che spesso è fallace..... Cartesio, Malebranche, Leibnizio, Berkeley e tutta la nobilissima scuola degli idealisti, cioè di quei filosofi che più hanno studiato la coscienza, non vi hanno trovato la testimonianza del mondo esteriore..... I sognatori pensano le cose del mondo; è forse perchè ne sono in comunicazione? Dov' è l'*essere* che immediatamente e direttamente è afferrato dallo spirito? L' *essere* sarà lo spirito, in quanto pensa l' *essere*..... Lo spirito è in presenza d'un panorama che non è altro che l'atto suo.... L'io, attività incontrastabile, non sente il suo fondamento.....

« Qualcuno ha detto: noi proviamo una tendenza invincibile ad ammettere l'esistenza dei corpi; dunque questi sono. — Questa tendenza o non prova niente, o prova ancora la realtà dei sogni e di tutte le illusioni dei sensi, per le quali proviamo questa stessissima tendenza.....

« Ripararono al senso comune. — Ma questo senso comune è già una petizione di principio..... Poi dimando se

l' uomo, che fosse solo al mondo, sarebbe certo del mondo? Se sì, non è dunque dal senso comune che gli viene questa certezza: se no, dimando quanti uomini si richieggono perchè vi sia un senso comune in sulla terra?.....

« Resta l' istinto ragionevole. — Ma questo istinto, se è, non ci giova, per la verità, più che la tendenza invincibile già discorsa: dappoichè l'uomo non lo prova meno per credere alle fantastiche illusioni che alle pretese realtà.. .....

.....

« Non il realismo, non l' idealismo spiegano il vario e successivo dell' *essere*..... non ci rimane dunque che confessare la nostra ignoranza. E forse il vero filosofo che non parteggia, si condurrà sempre, dopo infiniti studi, a questa professione, compendio di tutte le filosofie: *io so di non sapere*. »

A ciò concludeva, ne' *Discorsi della filosofia della mente* , l' integerrimo prete piacentino; quantunque avesse scritto:

« l'universale scetticismo hollo come una burbanza ciarlatanesca, una stoltissima impostura! »

E dopo lui il Ferrari, fatta la *Critica della evidenza*, insegnava:

« Ci è impossibile il lottare contro il dubbio universale, non potremo mai vincerlo, nè dimenticarlo; non ci rimane che ad evitarlo, a fuggirlo, riparandoci sul campo stesso ove la natura ci chiama. »

Egli cercò l' identità, l'equazione e la deduzione nelle cose e ne' pensieri, poi nella logica stessa (giacchè la certezza non potrebbe raggiungersi diversamente) e trovava:

« che la logica distrugge tutto; e, come il fuoco divora sè stessa. Ma se, regina della natura, la logica nega ogni cosa,

ogni pensiero, non potendo essa soffrire le contraddizioni che fa sorgere; se, rivale della natura, ci confonde di nuovo, affidandoci a proclamare la contraddizione universale se l'osiamo; se, infine, non possiamo tollerare la logica o comandi o gareggi colla natura; sottomettiamola alla natura, onde *serva d'istrumento ai fenomeni.*

« La *Rivelazione naturale* s' impadronisca dell' istromento della logica, e domini per sempre le tre forme della certezza. La rivelazione è *tutta nelle apparenze* che sono tutte indistruttibili: la critica combatte senza ammetterle: dunque ogni apparenza è una realtà..... I fenomeni bastano a sè stessi, si provano da sè, in essi tutto è vero. Si cessi dal cercare un criterio della verità..... non havvi criterio.

« L'apparenza è nell'essere, nell' alterarsi, nell' influire: costituisce il nostro solo ed unico *a priori,* sul quale si fondano tutte le scienze; la natura pone la base, la logica dà l'edificio, noi non abbiamo in nostro arbitrio nè la base nè la costruzione.

« Manifestandosi la *Rivelazione* negli *esseri,* nella *vita,* e nella *ispirazione morale,* coi tre momenti della religione, della metafisica, e della scienza; ella svolge progressivamente quel *Sistema della umanità* che per la rivoluzione reca in atto i due principii della irreligione e della legge agraria. »

L'analisi del caos di contraddizioni in mezzo a cui viviamo sicuri, da nessun ragionatore portossi alle estreme conclusioni più rigidamente di quel che seppe G. Ferrari; il quale dichiarava:

« che gli sarebbe paruto tradimento il dissimulare *la filosofia della rivoluzione* che aveva sentito comporsi nella sua mente per i dissolvimenti della critica che ci rinchiude nel fatto e ci vieta di uscirne. »

§ 42. Ai molti che si piacciono vedere nella nostra gente un popolo di credenti, e nei nostri

filosofi ed artisti una splendida serie di affermatori, parve strano e lamentabile che la più recisa forma di negazione scientifica uscisse pensata da italiani. A me, invece, sembra cosa naturale che dove più una gente germina e si agita di amori diversi, più venga ragione ai critici per notare e intendere la vanità di ciascuno; onde parmi dicesse bene l'Azeglio, artista scettico, chiamando l' Italia *la terra del dubbio.*

Se tale non fosse, non avrebbe potuto, quando dominante qui la teologia scolastica, ridere col libro dei *Tre Impostori* e negar fede a Cristo insieme e a Mosè e a Maometto; non avrebbe dato i pensamenti di Guido Cavalcanti, del Pomponacci, del Vanini, del Ruggeri; non il lubrico novellare di frati e canonici, nè le stranezze de' poemi romanzeschi, dappresso ai mistici rapimenti ed eloquii di Francesco d'Assisi, di Caterina Benincasa e dell'autore del libro della Imitazione di Cristo; non il perpetuo riso di Lodovico Ariosto e di Teofilo Folengo; nè la scettica prosa del Macchiavello, di Francesco Guicciardini, di P. Giannone, del Sarpi, di C. Botta, di F. D. Guerrazzi; non sapremmo le paurose incertezze che tormentarono i giorni di T. Tasso e di S. Pellico'; non sarebbersi visti redivivi nel culto cattolico i simboli della religione pagana, nè ripetuta la idealità dell'arte greca nelle Chiese architettate dal Buonarroti, dipinte da Raffaello; non avrebbe F. Petrarca lamentato il nulla della gloria umana, non U. Foscolo compianto senza

speranza i sepolcri, nè G. Leopardi commiserata la *vanità del tutto*.

E ancora ardisco dire, che la vita italiana dell'evo medio ebbe fedelissima rappresentazione nella *Commedia* sol perchè l'Alighieri *fu trasmutabile in tutte guise*, ossia scettico nell'intimo della mente, quantunque al parlare ci venga in sembiante di ontologo cristiano. Se altro ei non fosse stato, e la forza delle proprie intuizioni avesse avuta scemata dai limiti di qualche dommatica, non era possibile più che intendesse i tanti e diversi aspetti di quella perpetua contraddizione di dottrine, di istituti, di usanze e di presagi che gli correva intorno; nè che riuscisse a figurare, con arte di suprema bellezza, tutto ciò che nel secolo suo teneva culto di scienza o di fede, si collegava al tesoro delle memorie antiche, o apriva il varco agli accendimenti di speranze novelle.

§ 43. Le voci di tanti che, quantunque lontani o discordi in secondarie opinioni, consuonano a dire l'umanità impotente nel provare la giustizia delle sue affermazioni razionali, sono dunque da sorpassare alla leggiera? o è fatto da pesarsi diligentemente, chi non voglia scendere a conclusioni improntе? Dicono lo scettico richiedere più che non si possa volere dalla limitata condizione di nostra mente: che, a non trarre all'infinito i discorsi irresoluti, sia necessario ammettere un Primo evidente e non dimostrabile; dal quale mova la legittimità delle

successive certezze e delle posteriori contingenze. Passerebbe tale rimprovero e avviso quando la questione del Primo si recasse avanti dal dubitoso: ma ei la trova già posta, già discussa e ricevuta da assai uomini suoi pari; e poichè in lui è il medesimo esercizio di pensiero, e lo stesso diritto di giudizio, come gli negherete facoltà di ripetere quel che gli sembra delle profferite sentenze circa il conoscimento originario delle cose? Or se dieci compagni della eguale esistenza s'accordano nello stare contenti a cinque gradi di dimostrazione, come non concedere all'undecimo il soggiungere: per lo stesso motivo che voi chiedeste cinque gradi di luce innanzi di accogliere un pronunziato, a me bisognano sei; non capacitandomi che i vostri cinque si reggano in piedi senza il fondamento che desidero vedere e non veggo?

E ad uomini che parlano così senza audacia; che, dopo lunga disamina delle opinioni professate circa la genesi dei fatti e delle parvenze, comunicano il loro consiglio non festosamente, astenendosi persino dal dirsi certi de' motivi che li serrano nel dubbio; come possono i dommatici dare nota o di ignoranza, o di orgoglio, o di pazza libidine di ribellarsi al concorde opinare degli assennati?

« Gli ingegni mediocri, scrive Gioberti, si fermano nel dubbio e non sanno districarsene; onde il piato delle idee riesce per loro conto sofistico, non pervenendo all' armonia che è la meta e l'essenza della dialettica. ... Il dubbio perpe-

tuo e sofistico è quasi il morbo cronico dell' intelletto..... Ma io tengo per fermo che lo scetticismo signoreggiante (atteso il prevalere quasi universale della mezzanità e della leggerezza nel culto delle dottrine) potrebbe esser vinto e guarito, purchè altri applicasse l'animo con generosi sforzi, e si mettesse di lena alla cura. »

Se mediocri o leggieri i più forti degli scettici, vedemmo: e che non sia conseguenza di fievoli propositi o di irresolute volontà il perdurare nel dubbio, dimostrasi incontrastabilmente dalla costanza e dal coraggio che al pirronista bisognano a imprendere e continuare una sorta di studii alienissima dalle illusioni e dai compiacimenti comuni. Forse che il voler camminare solo o in compagnia di pochi per terra deserta e non consolata da vivida luce, fa indizio d' animo pauroso?

« Lo scetticismo non è una filosofia, ma una malattia, una frenesia a cui soggiace l'umanità..... Il degradarsi, l'annullarsi è un sinonimo del dichiararsi scettico. »

sentenzia il Rosmini; nel mentre esibisce una maniera di confutare gli scettici da lui chiamata *semplicissima*. E tale è dessa per certo; ma la gran semplicità sua rendela anche al tutto inefficace; occorrendo ammesso come lampante ciò di cui è proseguita la indagine. Anzi questo raccogliere conclusioni da principii non chiariti e manchevoli di prova, sembra allo scettico una guisa di argomentare così errata da credersi egli in maggior ragione di convertire la censura e ripetere: il dommatismo non è una filosofia, ma una infermità dell' umano in-

telletto; il quale piuttosto che confessarsi ignorante o impotente del vero, piglia in sua vece l'apparente e acconciatolo conforme spingono i desiderii, lo pronunzia e lo difende per solidamente certo. Durante la quale sostituzione, dicasi in grazia se corra maggior pericolo di degradarsi chi si commette al verosimile, al possibile, come a realità; o chi astienesi da qualsia giudizio come intempestivo; e lascia governarsi nella pratica agli istinti di natura, e alle consuetudini sociali, senza affermare provata la legittimità nè di queste nè di quelle? E se stesse che a salvare l'umanità da annullamento facessero d'uopo le dommatiche, e non bastasse la sua propria forza di vita, ingenita e misteriosa: chi avrebbe autorevolezza consentita da dichiarare quale delle dommatiche possibili a concepirsi guidi rettamente e quale trascini a male? E se nessuno il giudice, in tanta discrepanza di dottrine profferite come vere, chi salverà il consorzio umano dalla mortale angoscia del non udire mai ciò che importava conoscersi da tutti e sempre? O chi darà eccitamento al fare; chi parola al fermarsi? Ma per ventura la cosa apparisce diversa; e non che bisognino le costruzioni di dommatiche filosofie ai procedimenti della umanità, è dessa che, nelle sue corse e nelle soste, compone con una inconscia necessità di creazione, e svolge con perenne rigore di trapassi, il dramma indefinito e svariatissimo delle credenze e delle arti. Le quali, posta

l' intuizione del Vero, non avrebbero mai ragione di comparire mutate ne'differenti uomini e popoli; e però nemmeno di alterarsi dalla prima giusta loro manifestazione. Giacchè l' opinabile nasce in quanto dura l'incerto; il possibile si pensa in quanto manca o non si conosce il reale; e il cangiare di teorie è necessitato dal desiderio di più limpidi prospetti ideali. Una soddisfacentissima immobilità, infine, dovrebb'essere la conseguenza del Vero che padroneggiasse la Mente dell' umanità.

§ 44. Censurano altri di desolante il metodo scettico siccome quello che lascia in balìa del caso gli andamenti del consorzio umano; non sapendo accertare la finalità degli atti razionali poi che ne ignora i modi e le origini. Ma a ciò pure non è arduo il volgere diritta risposta: sono gli scettici i quali da pazzi o da crudeli tolgono via all' uomo o gli offuscano la visione della finalità delle opere sue individuali e collettive; ovvero è la finalità stessa che non venne scorta mai così evidente da potersi con certezza insegnare e proseguire? Quel che forma l' oggetto delle dottrine speculative, non concerne appunto le condizioni del nostro essere? e se le controversie in tale rispetto sono di molte, e vive tuttora; dovrà lo scettico smettere, di balzo, la opposizione sol perchè gli avversarii vogliono persuadere che senza dommatiche la umanità cade perduta? Ma eziandio questa è asserzione come le altre; sicchè ad accoglierla o respingerla occorrendo i

consueti mezzi critici e dimostrativi, il dubitoso interroga come segue:

Per cansare tutta la ruina dischiusa dalla sospensione del giudizio, basta esibire una qualunque dommatica, o importa che venga affermata solo la vera? Nel primo caso gli è come dire abbiano una medesima efficacia il falso ed il vero, purchè risolutamente pronunziati; e ciò sarebbe assurdo grave dandola vinta al dubitoso. O chiedesi una dommatica di assoluta verità; e d'onde ne caveremo la irrefragabile dimostrazione? Se da concetti di pura idealità, riviene il primo quesito dell'origine dell'essere, intorno cui accennammo perdurare le controversie dei ragionatori; se dal portato di secolari esperienze, elle sono tante nel numero e sì copiose di buone e di cattive istituzioni, encomiate o condannate da uomini filosofi e onesti, che non si pare manifesto quale debba stimarsi la meglio conducente al decoro e alla felicità della convivenza umana. In effetti; de' tempi andati noi studiamo con pungente curiosità e dilettazione sempre utile le geste e le dottrine; eppure da nessuno o da pochi si brama il ritorno di quelle usanze, dei riti, delle leggi che composero le diversissime civiltà degli indiani, degli etruschi, de'pelasgi, de' romani. Dunque non è consentito che veruna di quelle genti esemplasse l'ottima delle forme possibili di socialità. Or se da nessuna di esse c'è modo di cavare il tipo dell'equa congregazione; potranno sole alcune

menti di pensatori sostituirsi all'infruttuosa sperienza di popolazioni innumerevoli, e tracciare la sicura via de' progressi?

§ 45. Primi a sporre teorie vaghe e ingegnose, in tale argomento, furono dottori cristiani; movendo dal concetto fondamentale alla teologia evangelica, della umanità una d'origine, congiunta nella maledizione per il peccato di un uomo, e congiunta nella grazia per la redenzione di un divino. Si che, mentre nella epopea e nelle leggende greche apparisce fine della vita umana il lottare contro gli Dei invidiosi della felicità degli uomini (giusta la frase di Erodoto), negli scritti di Teofilo l'apologista, d'Ireneo il vescovo di Lyon, di Tertulliano, di Clemente d'Alessandria, di Origene, e specialmente di Aurelio Agostino vediamo discorso la idea di una educazione generale della umanità guidata dalla Provvidenza. E quasi che si trattasse di persona sola, vengono indicati i modi di codesta pedagogia nei successivi gradi o nella età quasi d'infanzia, di maturezza, di vecchiaia e di ultima gloria.

Giovano tali dissertazioni al conforto di molti tra gli infelici umani, scorgendosi giustificata così la successione dei fatti che ci si presenta più favorevole agli audaci che ai modesti, più vantaggiosa a' tristi che ai probi; ma, sguernite come sono d'ogni virtù razionale, elle riescono sempre una catena di paralogismi a puntello di un sistema.

che, all' ultimo, non si differenzia gran cosa dal pagano concetto della fatalità ineluttabile. Giacchè propongono dimostrare la benevolenza, la equità, la saggezza della Mente suprema ordinatrice dell' universo; e ciò non di manco viene fermato che altri si predestinano alla grazia e altri alla riprovazione; che, nell' età prima, fu lasciato andare il mondo senza legge, e nella seconda tuttavia in ischiavitù del male, onde si avessero a intendere la necessità del Redentore e i benefizi della sua incarnazione. Entra quindi il dilemma: o la umanità non ha altro fine che di servire alla gloria di Dio, e nessuno dei viventi potrà indicare le vie ch'essa possa liberamente percorrere (giacchè ignoriamo se traverso a colpe o a virtù, se colla luce delle belle arti o cogli scempi della guerra, pensi farsi mirabile la Provvidenza): oppure questa vuole la final beatitudine delle proprie creature, e torna mistero (che il filosofo non accetta) o apparisce crudeltà (che offende ogni uomo estraneo alla credenza cristiana) il fatto dell'abbandono delle generazioni vissute innanzi del Nazareno, e di altre posteriori alla venuta di lui; per le quali non parrebbe sparso il sangue redentore; essendo rimaste fuori della opportunità di raggiungere quel fine. A tale dilemma io non so che possano dare soddisfacente risposta i difensori dell'annunziata teorica; e però non valgo a capacitarmi che ella abbiasi a ricevere per spiegativa del problema circa il fine della società, nè

così quale è insegnata dai Padri della Chiesa cristiana, nè quale si piacquero spiegarla l'Alighieri, il Bossuet, De Maistre, lo Schlegel, il Bonald, Balanche, Rosmini, Manzoni, Balbo, Cantù.

§ 46. Invece filosofi ispirati meno dalla credenza in rivelazione soprannaturale, o negatori di essa, danno a fine del vivere umano: o l'obbedienza ad una cotal necessità di ricorsi che si pretende conoscere costanti nel divenire delle cose: oppure il compirsi di una legge recondita, la quale, governatrice del mondo intero, altri chiamano di ordine, altri di progresso indefinito, altri di rinnovamento, quasi fusione della terra col cielo. Ma le dottrine *della vita del genere umano* propugnate dal Vico non salvano i diritti della natural libertà che pure dicono necessaria all'adempimento dell'azione morale: e i sistemi di E. Kant, Lessing, Condorcet, Herder, Hegel, Cousin, Mamiani, oltr'essere diversi e taluni contrari nello stabilire i modi del normale svolgimento di codesta legge, non vedonsi poi roborati da argomenti valevoli a provarne la esistenza nel cammino della civiltà storica; e le concezioni arbitrarie dei Millenarii, del Campanella, di Saint-Simon, di P. Leroux, del Reynaud, di C. Fourier, del Wronski, se gradiscono alle compiacenze del sentimento, e alle voluttà delle accese fantasie, non sembrano reggere alla interrogazione critica del dubitoso.

Anche Ermanno Lotze avendo dimostrato che

nessuna delle teorie proposte a risolvere il problema della ragione finale della storia della umanità può appagare il filosofo, piacemi togliere dalla esposizione del sistema, che fece C. Cantoni, quanto dice contro la dottrina dello svolgimento dell' idea dell' umanità:

« Se vi ha uno svolgimento, vi deve essere non solo qualche cosa che si svolge, ma anche un essere per cui succeda lo svolgimento, un essere cioè che lo percepisca e ne riceva godimento. Alla prima esigenza i panteisti hanno provveduto: chi si svolge è lo spirito stesso dell'umanità, è l'assoluto, è l' infinito. Ma perchè quest' assoluto produca un vero svolgimento non deve essere disperso in tutti gli uomini, senza vivere tutto in alcuno. E in tal caso o lo si prende come un essere che rappresenta l' organismo spirituale comune a tutti gli uomini, e non possiamo più avere che uno svolgimento ristretto nei limiti di quest' organismo, noi abbiamo nella storia uno svolgimento meccanico e fatale, nel quale non può esservi alcun fine; oppure lo si pensa come un essere a parte, distinto dagli altri uomini, e come una potenza loro superiore, e che viene in essi producendo lo svolgimento storico, e noi cadiamo nell' ipotesi già combattuta dell' educazione dell' umanità.

« Quanto alla seconda esigenza la dottrina dello svolgimento vi soddisfa molto meno che alla prima. Chi gode e contempla questo svolgimento dell' umanità? Non l' umanità o gli uomini stessi, perchè pochi di questi hanno coscienza dello svolgimento e dei progressi della storia; il volgo ha oscure tradizioni di una felice età passata, insoddisfatte speranze di un miglior avvenire, e le une e le altre formano tutta la sua filosofia della storia; nè alcuno sosterrà seriamente, che la storia avvenga per essere abbracciata filosoficamente dai filosofi. Ma si potrebbe dire che Dio stesso sia il contemplatore di questo svolgimento, e che per lui questo avvenga. Chi però potrà credere, che gli uomini non abbiano alcun

valore in questo svolgimento, e che essi debbano servire solo di decorazione al quadro divino? Oppure si vorrà mitigare l'avversione che naturalmente si sente contro questa dottrina, supponendo che non per un Dio personale si produca lo svolgimento, ma per un assoluto, per uno spirito mondiale inconscio di sè? In questo caso, non si può imporre agli uomini alcun dovere, cadono le basi stesse della vita umana, non hanno più importanza le cose più belle, i sentimenti più elevati. Che se poi l'uomo vorrà rimaner fedele ad essi, pur non dovendo la sua vita personale che servir di anello transitorio per lo svolgimento di quell'ente impersonale, allora l'uomo malgrado la sua piccolezza e la sua fragilità sarebbe un essere molto più grande, molto più elevato che non quell'assoluto, con tutti i suoi necessarii svolgimenti. »

Aveva dunque tutta ragione il Ferrari di scrivere:

« Le diverse teorie sulla storia universale non riescono, da ultimo, che a mostrare l'impossibilità di signoreggiare il fato. Esse richiedono che sia nota la causa della configurazione del globo, la ragione d'essere d'ogni continente, la missione organica d'ogni animale, la parte sostenuta da ogni fenomeno fisico..... Per rendere ragione della storia, fa d'uopo sostituirsi al dio dell'antica metafisica.....

« Se havvi unificazione possibile tra il fato e la provvidenza, l'unificazione sarà nell'avvenire: quanto al passato, l'unità dell'umanità non è se non nella storia ideale comune a tutte le nazioni. I bisogni sono gli stessi presso tutti i popoli, inspirano le stesse azioni, spingono alla ricerca delle stesse arti, e la necessità trascina verso una stessa scienza.

« Il sistema sociale conduce ogni popolo verso l'umanità; la fatalità tiene in sua balìa tutte le circostanze che dispongono dell'umanità stessa..... Chi trionferà? la provvidenza delle idee o la fatalità esterna? l'associazione o la dissociazione? Invano ci sforzeremo di sciogliere il dilemma con ragioni astratte..... Che troviamo noi nella storia? L'anarchia, il disordine delle società barbare, selvagge, incivilite, buddiste, musulmane, cristiane; non havvi associazione, non

unità, nessun dogma riunisce le diverse genti, e però nessun disegno si svela nella fatalità visibile delle cose. »

E ancora nel libro *La Chine et l'Europe*:

« Certes la civilisation est fatale; elle nous emporte, elle nous comprime, elle nous transforme, elle nous arrache notre moi, elle nous pousse vers un but inconnu, elle nous donne des besoins, des passions, des fureurs dont nous ne connaissons pas l'origine, elle nous force à travailler à son œuvre avant de la connaître, elle est nécessaire comme le mouvement du globe; mais on ne la comprend que quand on en doute, quand on sait braver ses vanités, ses erreurs, ses fantômes, ses religions, ses divagations, sa raison d'être, qui est toujours une raison d'État, une raison grecque, romaine, égyptienne, *une manière de se tromper.* »

Tali sentenze offendono per modo le comuni persuasioni, che si giudica mala opera di cittadino e d'uomo l'insegnarle o il ripeterle; ma e le dottrine che asserirono diversamente, o le une in contrario delle altre, la finalità dei consorzi, ottennero di porre la umanità nella via sua propria? e sostenervela sì che camminasse a dovere? e fare che non la tardassero impeti di passioni, non la scompigliassero rivolture improvvise, non la guastassero dispotismi, e i vizi non la imbarbarissero? Non certo. E quando s'è a indagare di popoli civili caduti in viltà di stato o perdutisi, mostrano pari impotenza a dirne le valevoli cagioni sì i dommatici che gli scettici: e quando si abbiano a discorrere le maniere de' risorgimenti loro o delle meno precipitose decadenze, questi e quelli consigliano egual-

mente di trarre mezzi a riforme dalle successive opportunità che si parano innanzi; necessitati a continue mutazioni di prove appunto perchè tutti ignoriamo l'assoluta bontà dei metodi della pedagogia umana.

§ 47. A studio della modesta filosofia discorsa, io tradussi i libri delle *Istituzioni pirroniane* di Sesto Empirico; ed ora li metto a stampa perchè non mi sembrava onorevole ne stessero prive le lettere italiane; mentre in latino e in francese furono già dati; e ci venivano dalla Germania tre edizioni del testo greco,[1] oltre la parte di versione fatta da Niethammer e Buhle. E quantunque conosca che gli eruditi indagatori non sentiranno bisogno del mio tenue aiuto, reputo non averlo indarno lavorato, se ai giovani porgerà modo di rammentarsi, con prestezza, le forme della greca dubitazione massime che fui geloso del non alterare le opinioni dell'autore, e conservai perciò tutte le incertezze di senso incontrate, e le ripetizioni di parole, e le slegature nei ragionamenti. Di che se forse moveranno biasimo coloro che godono leggere senza fatica, o stimano obbligo dei traduttori il servire alla più facile divulgazione delle dottrine (non curato

[1] SEXTI EMPIRICI OPERA (graece et latine): cur. et cast. Io. Albertus Fabricius. Lipsiae, a. 1718.

SEXTI EMPIRICI OPERA (graece) ex recensione Fabricii: cur. et comm. illustr. I. G. Mund. Halis Saxonum, a. 1796.

SEXTI EMPIRICI OPERA (graece): ex recensione Immanuelis Bekkeri. Berolini, a. 1842.

che lo stile riesca prossimo o remoto a quello dell' opera voltata); tengo fiducia abbiano a sapermi grado quanti d' ogni cosa antica domandano conoscere i lineamenti proprii, e d' ogni scrittore pregiato amano ravvisare nella effigie le native sembianze; non sgomenti ch'elle appariscano prive di venustà, fredde e scolorate.

Cremona 20 Febbraio 1870.

STEFANO BISSOLATI.

DELLE

ISTITUZIONI PIRRONIANE.[1]

LIBRO PRIMO.

1. — Della somma differenza tra i filosofi.

Per chi cerca qualcosa, è naturale abbia a seguirne o il ritrovamento, o il dire che non si trovò e il confessare che la non sia rinvenibile, o la perduranza nella indagine. E il medesimo è per quelli che ricercano intorno alle cose della filosofia: alcuni dissero avere trovata la verità, altri asseverarono impossibile il comprenderla, ed altri investigano tuttavia. Quei che reputano averla rinvenuta, si chiamano propriamente dommatici, tali Aristotele, ed Epicuro, e gli Stoici, e qualch'altri: ne discorrono come di materie incomprensibili i seguaci di Clitomaco e di Carneade, e gli altri Academici; [2] gli scettici continuano la indagine. Onde ragionevolmente opinano esserci tre principali filosofie; la dommatica, l'academica, la indagatrice. Delle altre si converrà ad altri trattare; della istituzione indagatrice parleremo ora noi com-

pendiatamente, e fatta avvertenza che, intorno a nessuna delle cose da ragionarsi, sosteniamo che la sia per appunto come diciamo; ma di ciascheduna annunziamo istoricamente secondo che è lo apparire suo del momento.

2. — Modi della filosofia indagatrice (*scettica*).

Della filosofia indagatrice, una parte si chiama generale, un' altra particolare. Generale è quella per cui esponiamo la natura della indagine, dichiarando quale la nozione di lei, quali i principii, quali le ragioni, quale lo stromento del giudizio, quale il fine, quali i modi del rattenere la affermazione, come intendiamo i vocaboli scettici, e in che differisca la indagatrice dalle altre filosofie a lei prossime. Speciale è l'altra, per cui contraddiciamo a ogni parte di quella che chiamasi filosofia. Piglieremo dapprima a discorrere della parte generale, cominciando dalla spiegazione dei nomi che ha la disciplina scettica.

3. — Dei nomi della filosofia indagatrice.

La disciplina *scettica* chiamasi anco *inquisitiva* (*zetetica*) a cagione della pratica sua di ricercare e investigare; *sospensiva* (*efectica*) da quell' affetto che, dopo la ricerca, nasce nell' investigatore; *dubitativa* (*aporetica*) o dal dubitare di ogni cosa e dallo investigare (come dicono taluni), o dall'esserci difficoltà per il consentimento o per la negazione; *pirroniana* da Pirrone il quale, secondo pare a noi, più compiutamente e più dichiaratamente tra quanti furono prima di lui, parlò della indagazione.

4. — Che cosa sia la indagine.

È l'arte indagatrice la facoltà del contrapporre le cose apparenti (*fenomeni*) e le pensate (*noumeni*), in qualunque modo; dalla quale, poi, veniamo in prima al rattenimento del giudizio (*epoca*) e appresso alla tranquillità (*atarassia*) per l'eguale peso di ragioni che hanno i fatti e gli argomenti contrapposti. La diciamo facoltà, non per una sottigliezza, ma semplicemente in quanto essa può fare. Cose *apparenti* intendiamo che sieno le sensibili, a cui opponiamo le pensate. L'aggiunto *in qualunque modo* può convenire e alla facoltà (pigliando il vocabolo facoltà prettamente, conforme avvertimmo), ed eziandio alla contrapposizione delle cose apparenti e delle pensate. Chè opponendole noi in varia maniera (cioè ora le apparenti ad apparenti, or le pensate ad altre pensate o a vicenda) soggiungiamo: in qualunque modo, affinchè sieno comprese tutte le contrapposizioni. O quel *qualunque modo* s'ha a intendere e per le cose apparenti e per le pensate; dappoichè non cerchiamo come le apparenti appariscano e le pensate si pensino; ma tutte alla semplice le pigliamo a guardare. Per *ragioni opposte* non si intende da noi assolutamente la negazione e la affermazione, ma soltanto le cose che tra loro combattono. Chiamiamo *eguale peso di ragioni* la eguaglianza dei motivi per il credere e per il non credere; a tal che nessuna delle ragioni combattentisi fra loro venga all'altra preposta come più degna di fede. Il *rattenimento* è lo stato della mente per cui non scegliamo nulla e

niente poniamo. *Tranquillità* è l'animo scevro da molestia e sereno: come poi al rattenimento venga dietro la tranquillità, chiariremo dicendo il fine della indagine.

5. — Dello indagatore (*scettico*).

Col concetto della istituzione scettica può dirsi profferito quello del filosofo pirroniano; tale essendo chi partecipa di cotesta facoltà.

6. — Dei principii della scettica.

Principio causale della indagine diciamo essere la speranza dello stare in tranquillità. Poichè uomini di grande ingegno turbati nelle irregolarità delle cose, dubitando a quali fosse d'uopo piuttosto aggiustar fede, vennero sull'indagare quel che sia vero nei fatti e quel che falso; onde pel giudizio di loro si tranquillassero. Il principio costitutivo della scettica è poi massimamente questo: *ad ogni ragione una ragione eguale si contrappone.* (3) E da ciò apparisce che discendiamo al non mettere dommi.

7. — Se lo scettico ponga dommi.

Diciamo che l'indagatore non mette dommi; non intendendo con la parola *domma* quel che in generale dicono alcuni che sia: *lo affermare di un fatto* (giacchè lo indagatore consente alle affezioni da cui viene necessitato per l'apparenza; e quando si scalda o raffredda e' non dice: mi pare di non scaldarmi o raffreddarmi), ma diciamo ch'ei non pone dommi, nel

senso in cui taluni intendono essere il domma: *la affermazione di alcuno dei fatti incerti, i quali si indagano per le conoscenze;* chè il pirroniano non assente a veruna delle cose incerte. Ed e' non dogmatizza neppure quando profferisce voci scettiche intorno a cose incerte, come *non più questo che quello*, oppure *niente definisco;* o altra voce su cui discorreremo avanti. Poichè chi dommatizza ammette per esistente la cosa circa la quale si dice porre il domma; ma lo indagatore non ammette codesti vocaboli quasi sieno assoluti, e comprende che la locuzione *tutto è falso*, viene a dire falsa lei insieme alle altre; e il simile è della sentenza *non esiste verità.* Così la dizione *non più questo che quello*, insieme alle altre, significa che *la non è da più;* e per ciò con le altre si circoscrive. Diciamo lo stesso delle altre voci degli scettici. Mentre dunque il dommatico ammette per esistente ciò su cui dommatizza; lo indagatore profferisce le sue voci come possano tra loro circoscriversi; non è, però, da dire ch' ei dommatizzi nel pronunziarle. E questo vuolsi massimamente notare, che con la pronunzia di siffatti vocaboli e' significa quanto gli appare, e annunzia lo stato proprio passivo, senza aggiungervi opinione, nè affermando alcun che delle esterne cose.

8. — Se lo indagatore abbia setta (*eresi*).

Egualmente rispondiamo allorchè si domandi se lo indagatore abbia setta. Chè se taluno dice essere setta la inclinazione ai molti dommi i quali tengono convenienza fra loro e con le apparenze, e sostiene

che domma sia la affermazione di alcuna cosa dubbia, diciamo di non avere setta. Quando poi altri, per setta, intenda una educazione consentanea a certa ragione di cose apparenti; la quale ragione e dimostri come sembri doversi vivere rettamente (pigliato qui il rettamente non solo per la virtù, ma nel semplice significato suo) e prosegua ad avvalorare il rattenimento; allora diciamo di avere una setta. Giacchè noi andiam dietro ad una certa ragione di cose apparenti, la quale ci dimostra il vivere secondo i patrii costumi, e le leggi e le istituzioni, e le particolari affezioni.

9. — Se lo scettico ragioni delle cose naturali *(fisiologia)*.

Diciamo il simile eziandio quando si cercasse se lo indagatore ragioni delle cose naturali. E cioè, in quanto si parli con ferma persuasione di cose attenenti alla natura e sostenute da dommi, noi non trattiamo di cose naturali: in quanto poi, per ottenere la imperturbabilità, abbiamo una ragione eguale da contrapporre ad ogni ragione, tocchiamo della fisica. E in tal modo veniamo a trattare la parte logica e la morale di quella che si chiama filosofia.

10. — Se gli indagatori neghino le apparenze.

Coloro i quali dicono che gli indagatori negano le apparenze, mi pare non si sieno capacitati di quanto diciamo; giacchè noi non si abbatte ciò che per l'apparizione ci fa passivi e ci trae involontariamente al consentire, siccome in prima venne cennato; e tali cose sono apparenti. Quando, poi, indaghiamo se il

soggetto è tale quale si mostra, concediamo sì che esso appare, ma investighiamo non le apparenze, bensì quello che si dice intorno alla apparenza; e ciò è diverso dallo istituire ricerca sopra l'apparenza stessa. Per esempio: ci pare che il miele addolcisca. Accordiamo questo (dacchè sensibilmente veniamo addolciti): ma quando cerchiamo se desso è dolce secondo ragione, non parlasi della apparenza, ma della cosa che diciamo apparita. E quando affacciamo ragioni contro le cose apparenti, non le opponiamo quasi volendo negare gli aparimenti, ma per dimostrare la petulanza dei dommatici: chè se la ragione è tanto ingannatrice da non sottrarre dagli occhi nostri ciò che solamente apparisce, come non si avrà a sospettare di lei rispetto alle cose dubbie, acciocchè non si precipitasse in isconsideratezze tenendole dietro?

11. — Del mezzo giudicativo (*criterio*) della scettica.

Che ci acconciamo alle cose apparenti, è manifesto da quanto per noi si dice intorno al mezzo giudicativo della educazione indagatrice. Codesto mezzo giudicativo è di due maniere: per l'uno veniamo a credere la esistenza o la non esistenza di una cosa (intorno a che parleremo nel discorso di contraddizione); l'altro riguarda l'operare, ed è quello a cui acconciandoci nella vita, alcuni atti operiamo ed altri no; e di questo ragioniamo ora. Però nella disciplina indagatrice diciamo che criterio è lo aparimento (*fenomeno*), cui possiamo chiamare la parvenza (*fantasia*) di una cosa; poichè ella sta nella persuasione, e nella passività involontaria e fuori della ricerca.

Quindi nessuno forse dubita che tale o tale altro soggetto apparisca; ma bensì ricerca se tale desso è quale apparisce. Noi dunque, senza ammettere opinioni, acconciandoci agli apparimenti, viviamo osservatori delle pratiche della vita, dacchè non possiamo in tutto rimanerci inoperosi. Sembra, poi, che tale osservanza della vita sia di quattro specie: consiste una nella suggestione di natura, una nella necessità delle passioni, una nella tradizione delle leggi e de'costumi, una nell'ammaestramento delle arti. Per la suggestione naturale, noi siamo naturalmente sensitivi e pensanti; per la necessità delle passioni, la fame ci mena al cibo, la sete alla bevanda; per la tradizione dei costumi e delle leggi comprendiamo come un bene il vivere piamente, e come una viltà il condursi empiamente; per l'ammaestramento delle arti non istiamo inoperosi con le arti ch'apprendemmo. Ma tutte queste cose diciamo senza veruna affermazione.

12. — Quale il fine dell'indagine.

In seguito a ciò vuolsi discorrere intorno al fine della educazione scettica. Fine è quello in grazia del quale tutto si opera o si considera; e esso non è cagione di nulla; ed è ultima delle cose appetibili. Dicemmo già essere fine dello indagatore la imperturbabilità in quel che si riferisce a opinione, e la moderanza negli affetti necessarii: perchè incominciando egli a filosofare per discernere e comprendere quali sieno vere e quali false delle parvenze delle cose (per essere senza perturbazione) cadde in una discordanza di eguale condizione: cui giudicare non potendo,

si *rattenne dall'affermare;* e a cotale rattenimento andò dietro, per fortuna, la imperturbabilità nelle cose opinabili. Chi, di fatto, opini essere taluna cosa naturalmente bella o cattiva, è sempre turbato; allorchè non ha il creduto bene, pensa essere tormentato dalle cose naturalmente cattive e va in traccia de' beni, come ne fa stima: quando poi gli abbia conseguiti, ricade in maggiori turbamenti, chè o imbaldanzisce fuor di ragione e smodatamente, o temendo le mutazioni adoprasi in tutto a non perdere quelle cose che da lui si hanno per buone. Chi, all'incontro, non determina nulla circa la natura del bene e del male, non fugge nè insegue alcuna cosa gagliardamente; e però sta imperturbato. Accade all'indagatore quel che si racconta di Apelle il pittore. Narrano che, nel dipingere un cavallo, volendo esso imitare colla pittura la spuma del cavallo, non ci riescì, tanto da smettere e gittare sulla effigie la spugna in cui puliva i colori del pennello; e che questa, toccato il cavallo, vi facesse la imitazione della spuma. Anche gli scettici confidavano ottenere imperturbabilità col discernere la ineguaglianza (*anomalia*) degli apparimenti e dei concetti; e non potendo conseguire ciò, si rattennero; e a loro così rattenuti, venne dietro imperturbabilità per caso come l'ombra al corpo. Non istimiamo però che lo indagatore sia senza inquietudini affatto, e diciamo ch'esso è molestato dalla necessità; e affermiamo che taluna volta ha freddo o sete, e patisce di simili cose. Ma anche in ciò la generalità degli uomini è incalzata da due disgrazie: l'una è dagli stessi patimenti; l'altra non minore è dalla opinione che

tali contingenze sieno cose cattive naturalmente. Lo scettico invece cansandosi dallo ammettere per principio che ognuna di tali cose è cattiva di natura, se ne libera con maggiore temperatezza. Per questo diciamo essere fine dello indagatore la imperturbabilità nelle cose opinabili; e nelle cose necessitanti, la moderanza degli affetti: e taluni degli indagatori illustri v' aggiunsero il rattenimento nelle ricerche.

13. — Dei modi generali dell' indagine.

Avendo detto che la imperturbabilità va dietro al rattenimento sopra ogni cosa, conseguita di discorrere come in noi si faccia il rattenimento. A dirne in generale, esso nasce dalla contrapposizione dei fatti. Contrapponiamo le cose apparenti alle apparenti, le pensate alle pensate, e a vicenda. Le apparenti contrapponiamo alle apparenti, come quando diciamo: la medesima torre di lontano apparisce rotonda, d'appresso quadrata; le pensate alle pensate, quando all' incontro di chi stabilisce esserci la provvidenza nell' ordine delle cose celesti, soggiungiamo che i buoni di sovente hanno male e i cattivi hanno bene, e concludiamo non esserci la provvidenza. Le pensate contrapponiamo alle apparenti, come quando Anassagora al detto: essere bianca la neve, opponeva: la neve è acqua rappresa; ma come l'acqua è nera, dunque la neve è nera. Con altro concetto opponiamo le cose presenti alle presenti (conforme si notava innanzi), ovvero le presenti alle passate o alle future; come quando alcuno ci obbietta una argomentazione che non

vagliamo a sciogliere, noi gli rispondiamo; alla stessa guisa che avanti il nascere del fondatore della setta, a cui tu partecipi, la sana ragione (4) sua non appariva e tuttavia ell'era tale secondo natura; così è da ammettere che la ragione contraria alla obbiettata da te realmente esista, ma che non ancora ci sia manifesta; e però bisogna non acconsentiamo per anco alla tua argomentazione quantunque sembri gagliarda. Acciocchè poi ci stieno più precisamente innanzi siffatte contrapposizioni, soggiungeremo *i modi* per cui si conclude al rattenimento; nulla affermando nè intorno al numero, nè alla efficacia di loro; giacchè può darsi ch' ei sieno deboli e maggiori dei noverati.

14. — Dei dieci modi (*tropi*).

Dagli antichi scettici (5) per solito, vengono tramandati in numero di dieci i modi, giusta i quali pare abbia a concludersi il rattenimento nell'assentire: ed essi chiamansi anche con egual nome ragioni (*logi*) e luoghi (*tropi*). Il primo è tratto dalla diversità degli animali; il secondo dalla differenza degli uomini; il terzo dalle differenti costituzioni degli stromenti del sentire; il quarto dalle circostanze; il quinto dalle posizioni, dalle distanze, dai luoghi; il sesto dalle mescolanze; il settimo dalla quantità e dalla costituzione degli oggetti; l'ottavo da ciò a cui una cosa si riferisce; il nono dalle frequenze o dalle rarità dell'accadere; il decimo dalle instituzioni, dai costumi, dalle leggi, dalle favolose persuasioni e dai dommatici concetti. Usiamo di codest'ordine, tanto solo per metterli innanzi. Ma ce n'ha tre che gli comprendono, e sono:

dal giudicante, dal giudicato, da entrambi. A quello del giudicante, sottostanno i primi quattro (essendo, chi giudica, o animale o uomo o senso e in una qualche contingenza); al giudicato si riducono il settimo e il decimo; al composto di entrambi, il quinto, il sesto, l'ottavo e il nono. — Di nuovo questi tre si rapportano nel modo del fine; sicchè questo modo da ciò a cui si riferisce è il più generale; i tre sono speciali; e vi sottostanno i dieci. Queste cose del numero di loro esponemmo secondo persuasione (6); ma rispetto alla efficacia, ecco quel che s' ha a dire.

PRIMO MODO.

La prima ragione dicemmo essere dalla diversità degli animali; per cui da cose medesime non vengono parvenze medesime; e ciò raccogliamo dalle diversità di loro nascite e dal cambiamento nella composizione dei corpi. Rispetto alla generazione: alcuni animali nascono senza mescolanza, e altri per coito: di que' che nascono senza mescolamento, alcuni si producono dal fuoco, come gli animali che vedonsi nascere nelle fornaci; altri dall'acqua corrotta, come le zanzare; altri dal vino voltato, come i bachi (*scnipe*); altri dalla terra come i sorci; altri dalla belletta, come le rane; altri dal fango, come i vermi; altri dagli asini, come gli scarafaggi; altri dagli ortaggi, come le eruche; altri dai frutti, come i vermicelli (*psene*) dai caprifichi; altri dagli animali putrefatti, come le api dai tori, e le vespe dai cavalli. — Per mescolanza, alcuni nascono dagli animali dello stesso genere e sono i più; altri da animali di genere diverso, come i muli. — Di

nuovo fra gli animali, in generale, alcuni si partoriscono vivi, come gli uomini; altri partorisconsi per uova, come gli uccelli; altri generansi in carne, come gli orsi. È dunque naturale che secondo le dissomiglianze e differenze nelle generazioni, si facciano grandi contrarietà di affetti (*antipatie*) portando da quelle una natura non paragonabile, sconcorde, e pugnante.

Ma anche la differenza delle principali parti del corpo, specialmente di quelle natefatte al giudicare e al sentire (7), può arrecare una grandissima contrarietà di parvenze, secondo le varietà degli animali. Dagli itterici diconsi pallide le cose che a noi appariscono bianche: e sanguigne da chi abbia sangue suffuso negli occhi. E giacchè pur degli animali altri hanno gli occhi pallidi, altri sanguigni, altri biancheggianti, o hanno altro colore; parmi naturale che in essi producasi un diverso comprendimento di colori. In grazia d'esempio, se per molto tempo ci teniamo fissi al sole, e di poi ci pieghiamo ad un libro, paiono d'oro le lettere e giranti attorno. Ci sono animali che, per natura, hanno splendore entro gli occhi da'quali mandano piccole luci e assai mobili, per cui vedono eziandio di notte; v' ha dunque ragione a credere che le cose esterne non cadano sotto loro al modo stesso che a noi. Anche i prestigiatori ungendo stoppini con ruggine di bronzo e coll'umore della seppia, fanno che i presenti paiano o di bronzo o neri per quella poca aspersione di mistura. È quindi molto più ragionevole che, per le varie contemperanze di umori nella vista degli animali, si formino in loro differenti le imma-

gini degli oggetti. Allorchè ci stropicciamo l'occhio, appariscono lunghe e strette le sembianze e le figure e le grandezze delle cose vedute; è, però, naturale che gli animali con pupilla obliqua e oblunga, come le capre, i gatti, e simili, abbiano un diverso vedere degli oggetti, e non sia pari al comprendere che fanno gli animali dalla pupilla rotonda. Anche gli specchi, secondo la differente conformazione, ora mostrano piccole le cose poste al di fuori, come fanno i concavi; ora oblunghe e strette, così i convessi; e c'è degli specchi che danno a vedere il capo a basso e i piedi in su di chi vi si riguarda. Dacchè, pertanto, alcuni dei vasi della vista sono sporti in fuori dell'occhiaia e piegano a curva, altri sono più voltati in dentro, altri stanno a mo' di piano supino; è naturale che le immagini occorrano variate, e che non le vedano nè eguali per grandezza, nè simili di forma i cani, i pesci, i leoni, gli uomini, le locuste; ma quale ne è data la effigie dalla vista che riceve lo apparimento.

È medesima la ragione degli altri sensi: come si direbbero egualmente commossi al tatto gli animali di pelle ossea, i carnosi, gli spinosi, i pennuti, i squammosi? Come possono egualmente comprendere con l' udito gli animali che hanno strettissima la via auditoria, e que'che usano di larghissima? que'che hanno le orecchie pelose, e que' che nude? mentre anche noi in diverso modo siamo commossi nell' udito se otturati nelle orechie, e in diverso se ne usiamo libera mente.

Anche l'odorato varia secondo le differenze degli animali. Chè se pur noi abbiamo diverso movimento

quando raffreddati, e pieni di pituita, e quando le parti d' intorno al nostro capo accolgono pienezza di sangue, sicchè ci rivoltiamo da ciò che pare olezzante agli altri, e ce ne sentiamo infastiditi: così v'hanno animali umidi per natura e pituitosi; ed altri molto sanguigni; altri con superiorità e abbondanza di bile gialla o nera; e per questo è ragionevole che in ciascuno di loro appariscano diverse le cose odorate.

Per il gusto egualmente, essendoci chi ha la lingua aspra e secca e chi molto umida (e noi altresì nelle febbri, avendo la lingua arida, stimiamo che sieno terree e di cattivo succo e amare le cose profferte; e ciò proviamo a cagione della diversa superiorità degli umori che diconsi esistere in noi); e così anche gli animali avendo diverso il senso gustativo, e abbondante di umori diversi, pigliano nel gusto una diversa parvenza de' soggetti.

Siccome il medesimo cibo dato, or si fa vena, ora arteria, ora osso, ora nervo, o alcuna delle altre sostanze, mostrando una efficacia diversa conforme la stessa differenza delle parti riceventi: e siccome l'acqua di una sola specie introdotta negli alberi, quando produce corteccia, quando ramo, quando frutto, ed anche o fico, o melarancio, o alcun altro de' soli fruttî; e come una sola e medesima aria di musica spinta dentro ad una canna, or si fa acuta, ora grave; e uno stesso collocamento di mano sopra una lira ora produce suono grave ora acuto; così è naturale che quanto accade di esterno sia differentemente veduto giusta la diversa costituzione degli animali accoglienti le parvenze.

Più chiaramente puossi ciò apprendere dalle cose che scelgono o cansano gli animali. L'unguento pare dolcissimo agli uomini, e intollerabile agli scarafaggi e alle api: l'olio giova agli uomini, e quando scorra sopra le vespe e le api le uccide; l'acqua marina è spiacevole e velenosa bevuta dagli uomini, dolcissima e bevibile ai pesci: i porci si avvoltolano nella belletta puzzolentissima più volentieri che nell'acqua trasparente e pura. E degli animali è chi mangia erba, chi arbusti, chi pascola in selve, chi si nutre di sementi, chi di carni, chi di latte, ed alcuni godono di cibo marcio, alcuni del fresco, altri del crudo, ed altri del preparato da cuoco: e in generale quel che per taluni è piacevole per altri è disgustoso, da fuggirsi, e mortifero. La cicuta ingrassa le coturnici; la fava porcina i maiali; taluni si godono mangiare le salamandre, come il cervo gli animali velenosi, e le rondini le cantaridi; le formiche e le scnipe trangugiate dagli uomini procacciano doglie e rivolgimenti, mentre se le mangi un orso caduto in qualche infermità ne ha ristoro. È presa da vertigini la vipera solo che la tocchi un ramo di faggio, e così la nottola se una foglia di platano; l'elefante scappa dallo ariete, il leone dal gallo, la balena marina al rumore delle fave che si rompono, la tigre al suono di un timpano. Altro più ci sarebbe da dire: ma per non sembrare di badarci qui oltre l'opportunità, concludiamo: che se le medesime cose per taluni sono sgradite, per altri piacenti, e se nella parvenza ha sede il piacevole e lo sgradito, ne viene che si formino differenti negli animali le visioni degli oggetti. E se le cose medesime appariscono

diverse giusta la diversità degli animali, potremo sì dire come ci apparisca un soggetto, ma ci ratterremo dall' annunziare quale desso sia secondo natura. Chè noi medesimi non possiamo giudicare le nostre visioni nè quelle degli altri animali, essendo parte noi pure della differenza; e perciò piuttosto in bisogno di alcun giudicatore che valevoli a giudicare. Arroge che nè per dimostrazione nè senza, non possiamo preferire le nostre visioni a quelle che si formano negli animanti irrazionali. Giacchè oltre al non esserci, forse, una dimostrazione, come avvertiremo; quello che si dice dimostrazione o apparisce a noi o non appare; e se non appare, non la metteremo innanzi da persuasi; e se ci apparisce, poichè si fa ricerca delle cose che appariscono agli animali, e la dimostrazione appare a noi che siamo animali, pur intorno ad essa verrà ricercato se la è vera com'è apparente. L'intraprendere poi a confermare quello di cui si ricerca per mezzo di altra cosa pur ricercata, gli è assurdo: perchè sarebbe un credere e un non credere alla stessa cosa: il che è senza consiglio. Credibile sarebbe in quanto vuol dimostrare; non credibile in quanto deve essere dimostrata. Mancaci, dunque, una dimostrazione per cui le nostre visioni preferiamo a quelle formantisi negli animanti chiamati irrazionali. Se, pertanto, fannosi diverse le parvenze giusta la diversità degli animali, e a giudicarle mancano i mezzi; d'uopo è astenersi dall'affermare intorno ai soggetti esteriori.

Se gli animanti detti irrazionali abbiano la ragione (*).

Per aggiunta, rispetto alla parvenza, confronteremo agli uomini gli animanti detti irrazionali; chè, dopo le gravi argomentazioni, non ci ristaremo dallo scherzare coi dommatici tronfi, e de' proprii asserti vantatori. — All' uomo sogliono i nostri paragonare semplicemente la moltitudine degli animanti irrazionali; ma poichè i dommatici discorrendo loquaci sostengono essere ineguale il paragone, noi per ischernirli molto più del bisogno moviamo il ragionamento da un animale solo, il cane, se piace; di cui non si crede esistere altro più vile. Così troveremo che gli animanti de'quali parliamo, non sono da meno di noi circa il credere agli apparimenti. Che codesto animale ci superi nel senso, ne sono d'accordo i dommatici: giacchè con l' odorato comprende meglio di noi; per esso investiga fiere da lui non vedute; e con gli occhi le scorge più presto di noi; e sente con acutezza d'udito. Or veniamo al discorso; quest' è o profferito o interiore: or vediamo prima dello interno. Questo (massime secondo i dommatici dello Stoa, a noi contrarianti) sta nella scelta delle cose appropriate, e nella fuga dalle straniere; nella conoscenza delle arti che a ciò conducono; e nello apprendimento delle virtù conformi alla propria natura, le quali concernono gli affetti. Il cane pertanto (sul cui discorso reputai da fermarmi, in grazia di esempio) fa scelta delle cose appropriate e si cansa dalle offensive, andando dietro alle cose mangerecce e ritirandosi dal flagello che gli pende sopra; ed ha pure l'arte cacciatrice che procac-

cia le cose adattate. E non è straniero a virtù: chè se giustizia consiste nel rendere a ciascuno secondo dignità, il cane careggiatore e custode de' domestici e de'benefattori, perseguitante i non casalinghi e i malefici, non sarebbe fuori della giustizia. E quand'abbia questa (poichè le virtù sono mutuamente seguaci), egli tiene anche le altre virtù, cui i sapienti dicono non possedere molti uomini. Vediamo pure ch'egli è gagliardo nel respingere offesa, e intelligente: come ne testimonia Omero, facendo che Ulisse venga ignoto a tutti gli uomini di famiglia, e conosciuto dall'unico Argo; non essendo questo cane tratto in inganno dalla alterazione di corpo dell' uomo, nè fuorviato dalla comprensiva parvenza che mostrò di avere migliore degli uomini. E secondo Crisippo (il massimo avversario degli animanti irrazionali) egli usa pure della decantata dialettica. Insegna quest' uomo che il cane si getta al quinto degli argomenti indimostrabili, quando capita ad un trivio: poichè investigate due delle vie per cui la fiera non passò, non investiga la terza; e lanciasi con impeto per essa, e ciò, dice l'antico, vale il medesimo che se avesse ragionato così: la fiera passò o per questa via, o per codesta, o per quella; non per questa, nè da codesta, dunque per quella.

Capisce i propri patimenti, e n'è confortatore; chè se una punta gli si infigge, ne sollecita la rimozione stropicciando il piede contro terra, e lavorando coi denti. Ha una piaga in qualche parte? siccome le piaghe lorde sono difficili a guarire, e le nette facilmente si curano, egli è presto a leccarne l' umore

sopravenuto. Osserva molto bene il precetto ippocratico: chè medicina del piede essendo la quiete, quando e' abbia una ferita al piede, lo tira in su, e come può bada a non lo muovere. È infastidito da umori estranei? mangia dell'erba; per la quale rece quel ch' ha di molestia e torna in sanità.

Se apparisce pertanto che questo animale (intorno al quale fermammo il discorso per motivo di esempio) prende le cose convenevoli, e schiva le moleste, possiede l' arte del procacciarsi l' opportuno, capisce i suoi patimenti e li sa alleviare, non è straniero a virtù (nelle quali cose sta la perfezione dello interiore discorso); dunque il cane sarebbe in ciò perfetto. Onde parmi che taluni dati a filosofia, illustrassero sè medesimi nominandosi da codesto animale. (9)

Circa poi al discorso profferito, non occorre qui ricercare; dacchè alcuni dei dommatici lo ricusarono quale inefficace allo apprendimento della virtù; e però nel tempo della loro istituzione costumarono tacere. (10) Arroge che, quando per ipotesi ci fosse un uomo muto, niuno direbbe ch' ei sia irragionevole. Ma per lasciare queste cose, noi vediamo che gli animali (di cui parliamo) profferiscono eziandio voci umane, così le gazze ed altri tali. E per ommettere anche questo, se non intendiamo le voci degli animanti chiamati irragionevoli, non è poi assurdo che eglino facciano colloquio, e da noi non si capisca; giacchè anche quando ascoltiamo la favella dei barbari, (11) non comprendiamo; e riputiamo che la sia informe. I cani gli udiamo pure mandar fuori una sorta di voce allorchè rispingono qualche cosa, un' altra quando

ululano, un' altra quando sono battuti, una differente quando blandiscono. Insomma se alcuno attentamente meditasse ciò, troverebbe molta diversità di voce e in questo e negli altri animali secondo le differenti congiunture. Per le quali cagioni è naturale il dire che sieno partecipi pur di discorso profferito gli animanti chiamati irrazionali. Che s'egli sono perfetti ne'sensi non meno degli umani, e non meno pel discorso interiore (per dire ad abbondanza) che pel profferito; ei non possono meritare fede minore di noi nelle cose di parvenza. E forse mettendo il ragionamento intorno a ciascuno degli animanti irragionevoli, sarebbe possibile dimostrare il medesimo fatto. Chi non sosterrebbe distinguersi gli uccelli per ingegnosità, e valersi di profferito discorso? siccome quelli che non solo conoscono il presente ma eziandio il futuro; e a quanti lo possono intendere ne manifestano, in varii modi significando e colla voce annunziando?

Feci tale comparazione (siccome innanzi indicavo) per di più; parendomi avere già bastevolmente dimostrato che non possiamo preferire le nostre parvenze a quelle che si formano dagli animali irragionevoli. Pertanto se gli animanti irrazionali non meno di noi meritano fede nel giudizio delle visioni; e le visioni differenti si formano giusta la varietà degli animali: potrò dire sì quale mi apparisca ciascuno de'soggetti; ma, per le riferite cose, sarò necessitato rattenere la sentenza sopra ciò ch' ei sia giusta natura.

DEL SECONDO MODO.

Quest'è il primo modo del rattenimento: il secondo dicevamo venire dalle diversità degli uomini.

Anche supposto e conceduto che gli uomini sieno da più degli animali irragionevoli, troveremo, nella nostra medesima differenza, motivo per indurci a rattenimento. Di due cose dicendosi constare l'uomo, dell' anima e del corpo, in entrambi siamo gli uni dagli altri differenti. — Nel corpo, per le forme e per le speciali temperature. Il corpo dello Scita varia, nella forma, dal corpo dell' Indiano: e la varietà è fatta dalla diversa prevalenza degli umori (siccome ponemmo in chiaro nel primo discorso), sì grande è in loro la diversità e nello scegliere e nel fuggire le esterne cose. D' altro si piacciono gli Indiani, di altro noi: e dal diversificare ne' godimenti, è manifesto che ei pigliano diverse le parvenze degli oggetti. — Diversifichiamo nelle speciali temperature. Taluni digeriscono le carni bovine più facilmente de'pesci di mare: e alcuni pel vinuzzo di Lesbo sono sconvolti da collera: e dicono che fosse già una vecchia attica, la quale senza danno si trangugiasse trenta dramme di cicuta: Liside prendeva anche quattro dramme di oppio senza nocumento: Demofone, il fabbricatore di tavole ad Alessandro, andando al sole o nel bagno, aveva freddo, all' ombra si scaldava: Atenagora l'Argivo empivasi senza molestia di scorpioni e di ragni; quelli che si chiamano Psilli (12) morsicati da serpenti e da aspidi non rimangono offesi punto: i Tentiriti degli Egiziani

non ricevono offesa dai coccodrilli che stanno loro e sotto e sopra; ma quelli degli Etiopi che abitano a rincontro di Meroe ([13]) sul fiume Idaspe, mangiano senza pericolo scorpioni, serpenti ed altre cose simili: un cotal Rufino della Calcide, bevendo elleboro, non lo vomitava, nè in veruna guisa se ne purgava, ma come uno de'consueti mangiari se lo portava dentro e lo digeriva: Crisermo Erofilo s' avesse trangugiato pepe risicava patirne al cuore: il chirurgo Soterico sentendo l'odore del grasso del siluro veniva preso da collera: Androne d'Argo sì nulla pativa di sete da viaggiare per l'arida Libia senza chiedere bevanda: Tiberio Cesare vedeva nelle tenebre: Aristotele narra di un certo Tasio a cui sembrava che la effigie d'un uomo gli stesse innanzi da per tutto.

Essendoci, dunque, fra gli uomini tante diversità di corpi (per istarci contenti a dire poche delle molte prove poste innanzi dai dommatici), è naturale che pure nell' anima diversifichino gli uomini tra loro. Giacchè il corpo è una cotal sembianza dell'anima, ([14]) siccome ne dimostra la dottrina che è sul conoscere la natura. E una grandissima prova della molta e infinita diversità di mente negli uomini, è la discordanza delle cose dette dai dommatici sì intorno ad altri argomenti, e sì per quanto conviene scegliere e per quanto è da cansare. Giustamente, su ciò, anche i poeti cantarono: Pindaro dice: altri godono le onoranze e le corone dei velocissimi corsieri, altri vivendo in ricche stanze nuziali, ed altri si compiace del trascorrere fermo per le vie del mare sopra veloce naviglio. Il poeta ([15]) poi canta: ogni uomo è tratto

da piaceri diversi. Ma anche la tragedia è piena di tali sentenze; e però dice: se una medesima cosa paresse a tutti bella e savia, non ci sarebbe contesa veruna fra gli uomini rissosi; ([16]) e ancora: notabile è che una stessa cosa piaccia a taluni degli uomini, e sia contraria ad altri. ([17])

Siccome dunque la scelta e la fuga sta nel piacere e nell'odio; e il piacere e l'odio consiste nel sentimento e nella immaginazione; chè le medesime cose altri pigliano altri fuggono; conseguita il nostro concludere che ei non sieno in eguale modo commossi dalle medesime cose, diversamente le stesse cose sceglierebbero e canserebbero: e se elle in diversa maniera commuovono giusta la differenza degli uomini, deducesi pure da ciò doversi rattenere il giudizio; chè possiamo forse noi dire quanto de'soggetti individualmente apparisce secondo la differenza individuale, ma non è possibile l'affermare quel che ciascuno sia realmente giusta la virtù naturale.

E del resto o noi crediamo a tutti gli uomini o ad alcuni: se a tutti, ci attacchiamo agli impossibili, chè dobbiamo accogliere eziandio cose opposte; se ad alcuni, ci dicano a quali convenga consentire? Un Platonico dirà che a Platone, uno Epicureo che ad Epicuro, e altri egualmente altri; per cui litigando noi senza poter avere un giudizio, di nuovo ci ridurremo alla sospensione *dell'affermare*. Chi, poi, dice che è forza accordarsi col numero de'più, getta avanti un parere fanciullesco; perchè nessuno può andare a tutti gli uomini, e disputare su quel che gradisca alla maggior parte. E può darsi che, fra genti a noi scono-

sciute, esistano appo molti quelle cose che tra noi sono rare; e che siano rare quelle che tra noi occorrono in molti. Per esempio, i piu de'morsicati dai ragni non addolorano, taluni addolorano raramente; e lo stesso discorso è a farsi per le altre particolari temperature di cui parlossi prima.

È dunque necessario il condurci al rattenimento anche per la differenza degli uomini.

DEL TERZO MODO.

Di sè amantissimi i dommatici dicono essere eglino da preferire agli altri uomini in quel che spetta al giudizio delle cose; ma noi sappiamo assurda tale baldanza loro (giacchè nella controversia ei pure sono parte; e se, preferendosi, vogliono poi giudicare quel che apparisce, accordano a sè medesimi un giudizio prima di incominciare a giudicare, e afferrano le apparenze). Nondimeno anche fatta ragione che un tale uomo esista e sia il sapiente sognato da loro, acciocchè si veda che al rattenimento bisogna venire, imprendiamo a dire del modo che nell'ordine è terzo; e cui dicemmo stare nella diversità dei sensi.

Che differiscano i sensi, è chiaro. Le pitture, alla vista, paiono avere entrature ed eminenze; al tatto, punto: e il miele alla lingua di taluni pare dolce, agli occhi è spiacevole: impossibile è dunque dire giudiziosamente se dolce o spiacevole desso sia. Per l'unguento è il medesimo; rallegra l'odorato e sgradisce al gusto; e dell'euforbio, che mentre agli occhi è triste, non è molesto a tutto l'altro corpo, non sappiamo

dire sicuramente se per natura proprio e' sia pei corpi molesto o non : l' acqua piovana agli occhi è utile, e inasprisce l' arteria e il polmone ; siccome è dell' olio quantunque ammorbidisca la superficie del corpo : la torpedine marina collocata alle estremità le fa intorpidire, e senza doglia può mettersi al restante del corpo. E perciò quale sia in natura ciascuna di tali cose non è lecito dire; benchè possa riferirsi quel che ciascuna apparisca.

Ancora più ci sarebbe da dire ; ma per non fermarci oltre il proposito di questa scrittura, basti aggiungere : ciascuna delle cose sensibili che appariscono, sembra caderci sotto ai sensi in varia guisa, come una mela che sembra liscia, odorosa, dolce, bionda, ed è incerto se realmente abbia queste qualità sole, o abbia unica qualità che apparisca diversa secondo il differente apparecchio dei sensi, oppure abbia qualità maggiori delle apparenti, talune delle quali non ci si manifestino. Che abbia una qualità sola potrebbe argomentarsi dalle cose discorse avanti sul nudrimento dato ai corpi, sopra l' acqua indotta negli alberi, e circa il fiato nelle canne e nei tubi, e in altri stromenti simili. Egualmente anche una mela può essere di una sola qualità, e vedersi diversa giusta la diversità dei sensi coi quali si fa la sua comprensione. E che la mela possa avere qualità in numero maggiore delle apparenti, così ne argomentiamo: si pensi un uomo che dalla nascita abbia il tatto, l'odorato e il gusto, e non oda e non veda ; costui non concepirà affatto che ci sia cosa visibile, nè udibile, ma essere que' soli tre generi di qualità per cui e'può

concepire. Allo stesso modo può darsi che noi, avendo cinque soli sensi, comprendiamo delle qualità della mela sol quelle che ci è possibile capire; ma che sottostieno altre qualità, cadenti sotto altri sensi di cui noi non siamo forniti, e quindi, non comprendiamo quelle che sono sensibili per loro mezzo.

Dirà taluno: la natura ha commisurato i sensi alle cose sensibili. Ma quale natura? mentre tanta, e non risoluta, è la controversia fra i dommatici sulla esistenza propria di essa? Chi si fa giudice di questo, se esista la natura, o è un volgare, e sarà non creduto da loro, od è un sapiente e fa parte della questione; è giudicabile esso medesimo e non giudice.

Ora se concedesi che le qualità sottostanti nella mela sieno parecchie (cui riputiamo comprendere), e anche maggiori di queste, o, al contrario, che neppure queste soggiacciono al nostro vedere; dunque è incerto per noi quale cosa sia la mela. Vale il medesimo discorso per gli altri sensi. Posto poi che i sensi non comprendano le cose esteriori, neppure dalla mente elle si possono comprendere; sicchè per tale ragione altresì pare doversi raccogliere il rattenimento circa gli oggetti esteriori.

DEL QUARTO MODO.

Acciocchè, sia con allungare il discorso intorno a ognuno dei sensi, o, anche dai sensi distaccandoci, abbiamo a concludere la necessità della sospensione, si pigli in esame il quarto modo di essa. Questo è chiamato dalle circostanze; e per circostanze inten-

diamo disposizioni. Diciamo poi ch' ei si scorge in una condizione naturale o in una contraria natura, nel vegliare o nel dormire, secondo l'età, secondo il muoversi o il riposare, secondo l' odiare o l' amare, secondo la inedia o la sazietà, secondo l'ubbriachezza o il digiuno, secondo le predisposizioni, secondo l'ardire o il temere, secondo la tristezza o il godimento. Così secondo che il nostro essere è conforme o contrario a natura, le cose ci vengono innanzi differenti: chè i tocchi nella mente, i rapiti dal nume ([18]) stimano udire la divinità, e noi no. Egualmente ei dicono spesso di sentire esalazioni di storace, o di incenso, o di cosa simile, o di altre molte; di che noi non abbiamo sentore. Così l' acqua versata sopra luoghi infiammati pare essere bollente, per noi ell' è tepida: così la medesima veste, a que'che hanno sangue effuso nell' occhio, apparisce sanguigna, a noi no; così lo stesso miele pare a me dolce e agl' itterici amaro.

E se taluno dicesse che le parvenze non consentanee ai soggetti, produconsi nei condizionati non secondo natura da una cotal mescolanza di umori; va risposto: che eziandio i sani hanno umori frammisti, e però codesti possono far sì che i soggetti esterni (i quali naturalmente sono come appariscono ai condizionati non secondo natura), compaiano diversi ai sani.

L' attribuire a quelli e non a questi la forza del cambiamento negli oggetti è finzione, giacchè siccome i sani stanno nella condizione naturale dei sani e nella contraria alla natura dei malati; così i malati trovansi nella condizione contraria dei sani, e nella

naturale ai malati; e però ad essi vuolsi credere in quanto stanno in conformità di natura.

Secondo che si dorme o si veglia, formansi diverse le immaginazioni; chè quanto ci viene da vedere nel sonno, non è fatto di scorgere veglianti; e così quanto vediamo svegliati, non ci si appresenta nei sonni, onde l'essere di tali oggetti o il non esistere, non è in sè ma in rispetto di qualche cosa, secondo il dormire o secondo il vegliare. Naturale è perciò vedersi da noi, nei sonni, cose le quali nel vegliare non esistono; quantunque elle non sieno per sè inesistenti, mentre nei sonni esistono: al modo che le altre sono esistenti, quantunque nei sonni no.

Per le età; giacchè la stessa aria pare fredda ai vecchi, e bene temperata a chi è nel vigore; e il medesimo colore ai vecchi apparisce pallido, ai fiorenti vivido: e anche la medesima voce accade che paia debole agli uni, ben sonora agli altri. Così nelle scelte e nelle fughe irregolarmente si muovono i diversi nelle età: ai fanciulli, per mo' d'esempio, son in gran conto le palle e il trucco; i giovani nel vigore scelgono altre cose; e altre i vecchi: dal che si raccoglie come facciansi diverse le parvenze degli oggetti giusta la età differente.

Varie appariscon le cose secondo il moto o la quiete. Ciò che, stando fermi, noi vediamo immoto, reputiamo muoversi quando oltrepassiamo navigando.

Secondo l'amare o l'odiare. È chi si rivolta stranamente dalle carni di porco, cui mangiano alcuni saporosamente. Onde i versi di Menandro: oh come apparisce anche in volto, da quando e' si conduce

male! oh che bestia! Il non commettere ingiustizia, ci rende eziandio leggiadri. ([19]) Parecchi, i quali hanno brutte amorose, sostengono che le sieno bellissime.

Secondo la fame o la ripienezza: il medesimo cibo ai poveri sembra essere dolcissimo, ai satolli disgustoso. Per l'imbriacamento o il digiuno: ciò che, digiuni, opiniamo sia turpe, non scorgesi turpe se ubbriachi. Dalle predisposizioni: il medesimo vino sembra acido a chi abbia prima mangiato o palme, o fichi secchi, e pare dolce a chi abbia gustato noci, o ceci. La stanza di presso al bagno riscalda que'che entrano dal difuori; affredda que'che escono dal bagno, se in essa si fermassero.

Dallo avere paura o ardimento: lo stesso fatto al timido pare e spaventoso e orribile: al coraggioso no. Dall'essere in tristezza o in godimento: le medesime cose ai crucciati sono moleste, ai godenti, piacevoli.

Tanta essendo la disuguaglianza, vuoi secondo le disposizioni, vuoi secondo il vario essere degli uomini nelle particolari disposizioni, sarà forse agevole il dire quale de' singoli oggetti apparisca a ciascuno, ma non quale desso sia; non potendo la disuguaglianza giudicarsi. Giacchè colui che la giudica o sta nelle condizioni preaccennate, o non è affatto in veruna condizione; ma dire ch'esso non istà in alcuna condizione del tutto, ossia che egli non è sano, nè malato, nè in moto, nè in quiete, e in nessuna età, e sciolto da tutte l'altre condizioni, gli è un pretto assurdo: o se in qualche condizione trovandosi, giudica le immagini, desso è parte della controversia. Oltracciò non sarà giudice sincero delle cose esternamente a lui soggette

per essere intorbidato dalla condizione in cui giace. Chi veglia non può paragonare le parvenze dei dormenti, nè il sano quelle de'malati; poichè dalle cose presenti, e che ci commuovono all' istante, noi siamo impressionati più che dalle non presenti.

In altra guisa è pure non giudicabile la diversità di cotali immaginazioni.

In fatti chi preferisce parvenze a parvenze, circostanze a circostanze, o fa questo senza giudizio e senza dimostrazione; o giudicando e dimostrando: senza di quello, no, chè non meriterebbe fede; non con quello, poichè se giudica le parvenze, e'deve giudicare con un criterio. Ma questo criterio o dice essere vero, oppure falso: se falso, non merita fede, se dice essere vero, o asserisce ciò senza dimostrazione che gli è vero, o con dimostrazione; senza dimostrazione sarà incredibile, con dimostrazione bisognerà assolutamente che ella sia vera, per non diventare incredibile. Dirà vera la dimostrazione che si pigli a conferma del criterio; ma giudicandola o non giudicandola? se non la giudica, sarà incredibile; se la giudica dirà con quale criterio l' abbia giudicata; e di tale criterio noi domanderemo la dimostrazione, e poi il criterio anche di questa, giacchè la dimostrazione ha bisogno sempre di criterio per essere confermata; e il criterio di dimostrazione perchè si chiarisca essere desso vero. Dunque nè la dimostrazione non può essere valida quando non istia innanzi un criterio vero; nè il criterio è vero se non preceduto da dimostrazione. Così il criterio e la dimostrazione cadono nel modo del sostenersi una cosa

per l' altra; (80) nel che entrambe perdono di fede; rimanendo ciascuna egualmente incredibile se ambidue hanno a fare credenza all' altra.

Se, pertanto, senza dimostrazione e criterio, nè con questi, può taluno preferire immaginazioni a immaginazioni, saranno ingiudicate le diverse immagini che si formano per le varie disposizioni. Per cui anche da tale modo se ne induce la necessità del rattenimento sopra la natura degli oggetti esteriori.

DEL QUINTO MODO.

Il quinto modo è dalle posizioni, dalle distanze e dai luoghi; chè secondo ciascuno di tali casi, i medesimi fatti appariscono diversi. Lo stesso portico, visto da un capo, sembra finire in punta, e dal mezzo è eguale in ogni parte: lo stesso naviglio di lontano sembra piccolo e fermo, da vicino grande e moventesi: la stessa torre da lunge pare rotonda, da presso quadrata: e ciò per gli intervalli. — Pei luoghi: la fiamma di lucerna, al sole pare oscura, nelle tenebre splendida: lo stesso remo, nel mare spezzato, fuori dell'acqua, dritto: l' uovo, dentro l' uccello, tenero, all'aria duro: l'urina della lince, nella lince, è umida, all' aria dura: il corallo, nel mare, molle, all' aria duro: la voce, altra pare formata nella campana, altra nel flauto, altra all' aria semplicemente. — Per le posizioni; la stessa effigie messa supina, pare liscia, piegata un poco sembra avere prominenze e incavature: anche i colli delle colombe secondo le diverse pieghe appariscono diversi nel colore.

Poichè, dunque, tutto quanto apparisce si vede in qualche luogo, da qualche distanza, e secondo alcuna posizione, ciascuno de' quali casi produce varietà di immagini (come accennammo), siamo costretti anche per questi modi a giugnere al rattenimento; e chi volesse di tali imaginazioni preferire alcuna s' appiglierebbe ad una impossibilità. Chè se alla semplice, fuor di dimostrazione e' dia la sentenza, non avrà fede: se voglia adoprare la dimostrazione, posto che dica essere falsa la dimostrazione, sè medesimo travolge in inganno; posto che dica vera la dimostrazione, sarà chiesto di dimostrazione che quella sia vera; e per questa, di un'altra, poichè anche questa deve essere vera; e ciò sino all' infinito. Ma l'esibire dimostrazioni infinite, è cosa impossibile; e però non potrassi preferire parvenza a parvenza neppure con la dimostrazione. E se nessuno può giudicare le predette parvenze nè senza dimostrazione nè per dimostrazione, si conclude al rattenimento: valendo noi forse a dire quale ciascuna cosa apparisca secondo la posizione, o secondo questa distanza, o quella; ma, per le discorse ragioni, non potendo affermare quale ciascuna cosa sia, giusta natura.

DEL SESTO MODO.

Il sesto modo è dalle mescolanze; per cui raccogliamo che, non accadendoci da vedere alcun soggetto per sè medesimo, ma sempre con altro, noi forse possiamo dire quale sia la mistura dall'esterno e da quel che si vede insieme; non però abbiamo modo

da affermare quale puramente sia lo esterno soggetto. Che, poi, nessuna cosa esterna di per sè accada vedersi, ma sempre con alcun che (ond'è lo scorgersi diverso) penso essere fatto manifesto.

Il nostro colore, altro vedesi in aria calda, altro in fredda; e non sappiamo dire quale sia, per natura, il color nostro; bensì come lo scorgiamo in ciascuno di tali casi. La medesima voce altra pare in aria sottile, altra in densa: e gli aromi, nel bagno e al sole, sono assai più pungenti che all'aria fredda: e il corpo ricinto dall'acqua è lieve, all'aria pesante.

E anche lasciate le esterne mescolanze; gli occhi nostri hanno in sè investiture e umori: sì che le cose visibili, non iscorgendosi da noi senza gli occhi, non le percepiamo semplicemente. Per questo gli itterici veggono ogni cosa gialla; e sanguigna quei che hanno sangue nell'occhio; ed altra la voce medesima apparisce ne' luoghi aperti, altra negli stretti, e tortuosi; altra all'aria pura, altra in torbida; sì che è naturale non comprendersi da noi la voce quale è puramente. Chè le orecchie sono oblique e strette; e per uscita di vapori, che diconsi portarsi dai luoghi presso il cervello, sono anche immonde. Ma eziandio nelle narici e ne' luoghi del gusto ci hanno materie, con le quali pigliamo e i gusti e gli odori, ma non puramente. Sicchè per le mescolanze i sensi non colgono quali sieno nella loro integrità le cose esterne.

Ma e neppure la mente; specialmente perchè errano i sensi i quali sono le guide di essa; forse ella fa qualche proprio mescolamento alle cose nunziatele dai sensi. Poichè in ciascuno de'luoghi in cui i dom-

matici opinano che sia il principio dirigente ([21]) vediamo starsi umori, sia intorno il capo, sia intorno al cuore, sia intorno a qualunque altra parte dell'animale piaccia a taluno di collocarla. Anche da questo modo vediamo però, che, non sapendo noi dire nulla sopra la natura dei soggetti esterni, siamo forzati a ristarci dallo affermare.

DEL SETTIMO MODO.

Il modo settimo diciamo venire dalle quantità e costituzioni degli oggetti; intendendo in generale costituzioni per composizioni. Ed è chiaro doverci noi rattenere, anche per questo modo, dal giudicare sopra la natura dei soggetti. Le raschiature del corno di capra paiono bianche quando guardate semplicemente e fuor di composizione; composte, nella essenza del corno, vedonsi nere; anche le calìe dell'argento, se stanno a parte, scorgonsi nere; col tutto si vedono bianche. Le parti della pietra Tenaria ([22]) si vedono bianche quando levigate; appariscono bionde insieme al tutto. Anche le arene disgiunte fra loro paiono aspre; composte a monte, toccano il senso mollemente. L'elleboro trangugiato tenue e lanuginoso apporta soffocamento; no, se è denso. Il vino con misuratezza bevuto, ci rinforza; preso soverchio discioglie il corpo. Anche il cibo dimostra una forza conforme la sua quantità: chè spesso il troppo cibo fa andare il corpo per crudità e patimenti collerici.

Potremmo dunque dire quale sia la particella del corno, e quale il corno composto delle molte parti-

cole; quali le particine dell'argento, e quali il composto delle molte piccole parti; quali le bricioline della pietra Tenaria, e quale il composto delle molte bricciole; e quello che a taluno si riferisce per le arene, l'elleboro, il vino, e il cibo: ma non già la propria natura delle cose, per la irregolarità delle parvenze nascenti dalle composizioni. Chè, in generale, eziandio le cose vantaggiose pare divengano nocive a que' che ne usano in quantità non misurata; e che le credute offensive, se in una minimissima porzione si pigliano, non nuocono.

Di tale discorso fa prova specialmente ciò che osserviamo nelle facoltà medicinali: per cui se c'è esatta mistura di medicamenti semplici, producesi una composizione giovevole; se mai alcun poco più o qualche poco meno per trascuranza si ponga, non solo non fassi cosa giovevole, ma altresì nocevolissima e di frequente velenosa.

Così per ragione delle quantità e delle costituzioni ci viene confusa la esistenza dei soggetti esteriori; ed è naturale che anche questo modo ci conduca al rattenimento, non valendo noi ad affermare sinceramente sopra la natura delle cose poste fuori di noi.

DEL MODO OTTAVO.

L'ottavo modo è dal riferirsi ad alcun che; per cui raccogliamo, come, essendo ogni cosa referita ad alcun che, noi sospendiamo di dire quel che sia ciascuna semplicemente e per propria natura.

Bisogna però sapere che qui come altrove, usiamo la voce *è* in luogo di *apparisce;* quasi a dire: ogni cosa appare in relazione ad altro. E questo vale in doppia maniera: l' una è per il giudicante (poichè l' esterno oggetto e ciò che si giudica, apparisce al giudicante); l' altra maniera è per le cose guardate insieme, come il destro rispetto al sinistro.

Dell'essere ogni cosa referita ad alcun che discorremmo sopra; e cioè o al giudicante, in quanto ciascuna cosa apparisce tale o tale a codesto animale, a codest' uomo, a codesto senso, secondo tale o tale circostanza: o alle cose guardate insieme, in quanto che secondo una tale mescolanza, una tale forma, una tale composizione e copia e posizione, ogni cosa apparisce. Ma eziandio per particolare ragione si può dedurre ogni cosa riferirsi ad alcun che, in questo modo: quel che si differenzia, ha una qualche diversità o nessuna dalle cose referentisi ad alcun che? Se non diversifica, dunque esso pure è referito ad alcun che; e se differisce, poichè ogni varianza è relativa ad altro (dicendosi tale in comparazione di ciò da cui diversifica), dunque ciò che si differenzia è eziandio relativo.

Ancora, delle esistenze, altre sono generi supremi (secondo i dommatici), altre specie ultime, altre e generi e specie: ma tutto questo è relativo ad alcun che; dunque ogni cosa è referita ad altra.

Oltracciò, delle esistenze, alcune sono manifeste, altre oscure, come eglino i dommatici sostengono; le significatrici sono manifeste, le significate dalle manifeste sono oscure; poichè a loro dire le cose che appariscono sono la parvenza delle nascoste: ora il si-

gnificante e il significato sono rispettivi ad alcun che; dunque ogni cosa è referita ad altra.

Ancora: delle esistenze, alcune sono simili, altre dissimili; alcune eguali, altre ineguali; ma desse referisconsi ad alcun che; tutte, dunque, sono relative ad altro. E chi asserisce non tutto referirsi ad alcun che, conferma essere tutto relativo a qualche cosa; giacchè questa medesima sentenza: tutto va a qualche cosa, dimostra che ciò è secondo noi, e non secondo la generalità, giacchè esso ci sta contraditore.

Avendo così dimostrato che tutto si referisce a qualche cosa, è manifesto per conseguenza che da noi non può sinceramente affermarsi quale sia ciascuno degli oggetti conforme la propria natura, ma quale apparisce in rispetto di qualche cosa. Conseguita però, doverci noi rattenere dallo asseverare sopra la natura delle cose.

DEL NONO MODO.

Circa il modo (che dicemmo nono per ordine) dalle frequenti o rare contingenze, sporremo tali osservazioni.

Il sole è certo molto più stupendo di una stella cometa; ma poichè il sole vedesi del continuo, e raramente una stella cometa, noi andiamo ammirati per una stella in guisa da reputare ch'essa ci presagisca qualche cosa divina, il sole niente. Che se pensassimo un sole di raro apparente e di raro tramontante, e che dopo avere illuminata ogni cosa insieme, ogn'una di tratto facesse ottenebrare; noi vedremmo in tale fatto una grande ragione di stupore.

Anche il terremoto non turba egualmente quelli che lo provano la prima volta, e quelli che vi si sono adusati.

Quanto stupore all' uomo non porta il mare visto la prima volta! E anche la bellezza di un corpo umano, la prima volta e d' improvviso guardata, ci commuove più che un' altra fattagli consueta alla vista. Le cose rare ci paiono pregevoli, ma le famigliari, le abbondanti, punto. Se pensassimo rara l' acqua, quanto ella ci parrebbe più stimabile di tutte le cose pregiate? Se immaginassimo l'oro gittato sulla terra confusamente in copia pari alle pietre; da chi crederemmo fosse desso tenuto in valore e così rinchiuso?

Giacchè, dunque, le istesse cose giusta le frequenze o rarità dell' accadere, o stupende o pregevoli, o non tali ci paiono, concludiamo che quale ciascuna così o così apparisca secondo la continuità o rarità del vedersi, forse noi possiamo narrare: ma non siamo in facoltà di sostenere assolutamente quale sia ciascuno degli esterni oggetti. Anche per questo modo, quindi, noi dobbiamo sovr'essi rattenere *il giudizio.*

DEL DECIMO MODO.

Il decimo modo si compone di cose morali: secondo le istituzioni, i costumi, le leggi, le favolose credenze, e i concetti dommatici.

L' istituzione è una scelta di vita o di alcuna pratica la quale si pigli da un solo o da molti, come da Diogene o dagli Spartani. Legge è una convenzione

scritta da governanti, il trasgressore della quale è punito. Il costume poi e la consuetudine (chè non differiscono) è la comune approvazione di molti uomini intorno ad una cosa, il cui trasgressore non subito viene punito: così è legge il non fare adulterio; costume, per noi, il non mescolarsi con femmina in pubblico. Favolosa credenza è l'approvazione di cose non esistite e infinite: per esempio, fra le altre, gli avvenimenti favoleggiati di Crono, i quali traggono la credenza di molti. Dommatico concetto è l'approvazione di qualche cosa che sembri avvalorata da ragionamento o da alcuna dimostrazione: per esempio che gli elementi delle esistenze sono indivisibili ([23]) o parti simili, ([24]) o minime ([25]) o altro.

Ciascun genere poi di tali cose poniamo di contro ora con lui stesso, ora con ognuno degli altri.

Costumi contro costumi così: alcuni degli Etiopi imprimono segni ne'bambini; noi, no: i Persiani stimano conveniente l'usare di vesti variopinte e talari; cosa per noi sconveniente: gl'Indiani si congiungono alle femmine pubblicamente; moltissimi altri reputano ciò una vergogna.

Legge a leggi opponiamo così: presso i Romani, quale rinunci alle sostanze paterne, non paga i debiti del padre; presso i Rodii sempre si pagano: fra i Tauri della Scizia è legge di sacrificare ad Artemide i forestieri; presso di noi è divietato l'uccidere uomo in tempio.

Istituzione contro istituzione; quando la istituzione di Diogene mettiamo contro a quella di Aristippo; o quella degli Spartani con l'altra degli Itali.

Credenza favolosa contro credenza favolosa: quando nella favola chiamasi Giove ora padre degli uomini e degli Dei, ora Oceano dicendo: — Oceano, origine de' numi e la madre Teti. ([26])

Le dommatiche opinioni tra loro poniamo di contro, quando diciamo: alcuni affermano che c'è un elemento solo, altri che infiniti; alcuni che l'anima è mortale, altri che immortale; alcuni, che le cose nostre si governano dalla provvidenza degli Dei, altri che sprovvedutamente vanno.

La consuetudine mettiamo contro agli altri generi, come quando si dice: appo i Persiani ([27]) è costume l'usare de' maschi nelle unioni; mentre il far questo è vietato da legge presso i Romani: l'adulterio, fra noi è proibito, tra i Massageti è dato per costume indifferente, come narra Eudosso da Gnido nel primo libro della descrizione della terra: fra noi è vietato mescolarsi colla madre, e tra i Persiani è specialmente in costume tal guisa di nozze: gli Egiziani sposano le sorelle, il che da legge è a noi proibito.

All'istituzione si oppone il costume così: molti per mescolarsi con le proprie femmine si ritirano, ma Crate con la Ipparchia faceva in pubblico: Diogene passeggiava con l'omero fuori della tunica; noi si va conforme usa.

A credenza favolosa; come quando le favole dicono Crono avere mangiato i propri figli, mentre è nostro costume il provvedere ai figli: presso noi è pur costume il venerare gli Dei come buoni e non soggetti a mali, mentre si espone dai poeti ([28]) che quelli si feriscono tra loro e si invidiano.

A dommatica opinione: c'è costume presso noi di chiedere i beni agli Dei, ed Epicuro dice che Dio a noi non guarda: Aristippo reputa indifferente l'essere rinvolti in veste femminile, il che da noi è stimato vergognoso.

L'istituzione contrapponiamo alla legge così: mentre per legge non è lecito battere un uomo libero e bennato, i pancraziasti si percuotono l'un l'altro secondo l'istituto della propria vita: e mentre è vietato uccidere un uomo, i combattenti da soli si ammazzano a vicenda per la medesima cagione.

La favolosa credenza opponiamo alla istituzione, quando diciamo le favole raccontare che Ercole presso Onfale scardassasse le lane e si traesse in servilità, (29) e quelle cose facesse che sogliono operarsi da uomo non composto a temperanza; e che tuttavia l'educazione della vita di Ercole era generosa.

Alla opinione dommatica; quando diciamo che, gli atleti persuasi che la gloria sia un bene, scelgono per questa una disciplina travagliata di vita; mentre assai filosofi danno per principio assoluto che la gloria sia dispregevole cosa.

La legge contrapponiamo alla credenza favolosa così: mentre i poeti introducono gli Dei a fare adulterii e usare mescolanze con maschi, la legge impedisce a noi di fare tali cose.

Alla opinione così: mentre Crisippo dice indifferente il congiungersi con le madri o con le sorelle, la legge ce ne divieta.

Opponiamo credenza favolosa a dommatica opinione così: mentre i poeti dicono che Giove calasse a

mescolarsi con femmine mortali, dai dommatici reputasi questo impossibile. E ancora: mentre il Poeta [30] dice che Giove attristato per Sarpedonte spargesse stille sanguigne, è principio fisso dei filosofi che Dio non patisce: e ancora quando essi negano la favola degli Ippocentauri, recandoci l'Ippocentauro in esempio di cose insussistenti.

Molti altri esempi c' erano da prendere per ognuna delle accennate opposizioni; ma, al compendioso ragionamento, queste basteranno. Se non che tanta essendo la irregolarità delle cose pure in questo modo dimostrata, non possiamo affermare come un oggetto sia in natura; bensì quale apparisca secondo tale istituzione, o legge tale, o tal costume, o ciascuna delle altre cose. E però circa la natura de' fatti esteriori sottoposti ai sensi, è necessario il sospendere l'affermazione. Così per i dieci modi siamo forzati al rattenimento. [31]

15. — Dei cinque modi.

Gli scettici recenti [32] insegnano questi cinque modi pel rattenimento. Il primo è dal dissenso; il secondo dall'andare all' infinito; il terzo dal referirsi ad alcun che; il quarto dal supposto; il quinto dall'alternazione.

Dal dissenso: è quello per cui intorno a cosa proposta troviamo che nella vita e tra filosofi si fece controversia e non venne risoluta; sì che, non potendo scegliere o rifiutare, siamo costretti alla sospensione.

Dallo andare all' infinito: è quello per cui ciò che

si reca innanzi a rendere credibile qualche cosa proposta, diciamo bisognare di altra conferma; e questa di altra, sino all' infinito; sicchè, non sapendo noi come principiare una affermazione (33), n'abbiamo di conseguenza il rattenimento.

3 Il relativo ad altro, gli è come già descrivemmo: per cui tale o tal altro oggetto apparisce conforme si referisce al giudicante o a ciò che insieme ad esso si guarda, ma quale poi desso sia, conforme natura, ci ratteniamo dal dirne.

4 Dal supposto: è quando i dommatici, tratti all'infinito, principiano da cosa sovra cui non costruiscono; ma semplicemente e senza dimostrazione e per concessione stimano bene appigliarvisi.

5 Il modo per alternazione si costituisce quando ciò per cui deve confermarsi quello che si indaga, ha bisogno di trarre conferma dal ricercato; di che non potendo noi accogliere veruno de' due per la argomentazione, stiamo rattenuti sovra entrambi.

Che poi ogni questione possa condursi a questi modi, dimostreremo così alla breve. Quanto si propone è o sensibile o pensato; e quale poi sia, disputano. Altri dice vere le sole cose sensibili; altri le sole pensate; altri pone e le sensibili e le pensate. Diranno perciò giudicabile la controversia o non giudicabile? se non giudicabile, dunque è forza sospendere il giudizio; essendo impossibile il chiarirci d'intorno a controversie non giudicabili.

Se poi è giudicabile, chiediamo d'onde si pigli a fare il giudizio? il sensibile, a mo'd'esempio (chè prima su questo istituiremo il ragionamento) verrà giudicato

dal sensibile o dall'intelligibile ? se dal sensibile (giacchè ricerchiamo appunto intorno alle cose sensibili) questo bisognerà della conferma di altro; se codest'altro sarà sensibile, ancora esso vorrà la confermazione di altro; e così sino all' infinito.

Posto, poi, bisogni giudicare il sensibile dall'intelligibile, giacchè i pensabili cadono in dissenso, anche questo abbisognerà di criterio e di conferma essendo pensabile. E d'onde trarrassi la credibilità ? se da cosa pensabile, ancora andremo all' infinito; se da sensibile, poichè ad avere conferma del sensibile pigliammo il pensabile, e per la credibilità dell'intelligibile prendemmo il sensibile, si introduce il modo di alternazione.

O se, chi disputa con noi, vuole fuggiti tali casi, e stima, per concessione e senza dimostrazione, pigliare alcun che a dimostrazione dei discorsi seguenti, usando il modo di supposizione invece della dimostrazione, andrebbe giù di strada. Chè se il suppositizio è credibile, anche noi supponendo sempre il contrario, non saremo indegni di credenza. Infatti: se vero è il supposto, colui che lo suppone rendelo dubbio, pigliandolo in supposizione e non a conferma; e se è falso, sarà un marcio fondamento di ciò che vorrassi costruire.

Ancora, se il supporre fa compimento di credibilità, supporrassi la cosa medesima ricercata e non verun'altra, per cui si confermi la cosa intorno alla quale è discorso. Che se è assurdo il supporre la cosa ricercata, sarà eziandio assurdo il supporre cosa che la oltrepassi.

Chiaro è poi tutte cose sensibili referirsi ad alcun che: elle, cioè, sono referite a que' che sentono. Or ecco manifesto come sia facile trarre ai cinque modi qualunque cosa sensibile venga proposta.

Ragioniamo del pari intorno a oggetto intelligibile. Giacchè se affermasi ingiudicabile la controversia, ci cadrà di dovere sospendere l'assentimento intorno ad essa; se poi giudicabile la discordanza, quando ciò sia per cosa pensabile, veniamo gittati all'infinito, quando per cosa sensibile, veniamo alla alternazione. Chè il sensibile di nuovo si controverte; e non potendo questo da sè medesimo giudicarsi (perchè si andrebbe all'infinito) abbisognerà del pensabile; siccome al pensabile occorre il sensibile. Così chi voglia affermare qualcosa dalla supposizione, di nuovo va all'assurdo: chè eziandio lo intelligibile si referisce ad altro (e si dice a colui che lo pensa); ma quando in natura ei fosse tale quale si dice, non si discorderebbe. Recammo, però, anche il pensabile a questi cinque modi; ed è necessità rattenerci affatto sopra le cose proposte.

Tali i cinque modi insegnati dai moderni; non per escludere i dieci modi esposti, ma acciocchè più variamente questi insieme con quelli confutassero la baldanza de' dommatici.

16. — Di altri due modi.

Insegnano altri due modi per sospendere lo assentimento. Poichè ogni comprensibile pare o si comprenda da sè o si comprenda per altro, opinano do-

versene indurre dubitazione su tutto. E che nulla da sè venga compreso, dicono sia manifesto dalla controversia de'fisici (34) intorno i sensibili e gli intelligibili; la quale non è giudicabile, non potendo noi valerci di criterio sensibile nè di pensabile; perchè qualunque si pigliasse come soggetto a controversia non sarebbe credibile. Ma e neppur da altro concedono si possa comprendere qualche cosa. Chè se comprendesi alcuna cosa per altra, bisognerà sempre comprendere da altra, e quindi cadere al modo della alternazione o dell'infinito: e se vorrassi pigliare alcuna cosa come compresa da sè, e per cui possa altra cosa comprendersi, verrà in contrario che niente si comprende da sè medesimo per le ragioni dette prima. Rimane poi incerto come possa comprendersi da sè o per altro quel che è repugnante; non iscorgendosi il criterio nè della verità nè della comprensione; e rovesciandosi, oltre la dimostrazione, anche i segni; come intenderemo dalle cose seguenti. Ciò al presente basterà avere detto circa i modi del rattenere l'*assentimento*.

17. — Quali i modi del confutare que'che discorrono delle cause.

Conforme noi recammo i modi del sospendere l'assenso, così taluni espongono i modi, giusta i quali dubitando parte a parte sui discorsi delle cause, assaliamo i dommatici, grandemente superbi di tali ragionamenti. Enesidemo ne insegna otto de'modi per cui stima confutare ogni discorso delle cause, imputandolo di vizioso.

Primo de'quali, dice essere il genere della cagione

arrecata, quando versi in cose invisibili, e non abbia prova confermatrice dalle visibili.

Il secondo è quello per cui, di frequente, alcuni ragionano di una causa sola mentre c'è copia di induzioni; sì che in molte guise può discorrersi della quistione.

Il terzo è quando di fatti ordinati si danno cagioni, le quali non chiariscono ordine veruno.

Il quarto allorchè pigliano le cose apparenti quali si fanno, e argomentano di avere compreso come si facciano le non apparenti; mentre ciò che non si vede, forse può compirsi alla maniera di quanto si vede, e forse anche non egualmente ma in guisa particolare.

Il quinto è quello per cui tutti, a dir così, discorrono delle cause secondo i supposti proprii circa gli elementi, e non secondo certi avviamenti comuni e confessati.

Il sesto occorre di sovente allorchè si accoglie ciò che conferisce ai proprii supposti, e respingesi quanto cade in contrario, pur se abbia eguale virtù persuasiva.

Il settimo incontra spesso quando recansi cagioni le quali contrastano non solo con le cose apparenti, ma altresì con i proprii supposti.

L'ottavo avviene di frequente allorchè essendo dubbie in egual maniera e le cose che sembrano apparire e le investigate, si danno insegnamenti sopra le cose dubbie movendo da altre incerte del pari.

Enesidemo, poi, dice non impossibile che taluni nel ragionare delle cagioni cadano in altri modi misti e dipendenti dai sopradetti; ma forse i cinque modi del rattenimento basteranno anche contro tali di-

scorsi delle cause. Giacchè la causa asserita da taluno o sarà concorde a tutte le sette della filosofia, e alla disamina dell'oggetto, e alle apparenze, o non concorderà. Ma forse tanto di concordanza non è possibile; stante la controversia di ogni oggetto e manifesto e oscuro. Che se non concorda, domanderassi pure la cagione di tale cagione; e se a prova del manifesto pigliasse l'apparente, e a prova dell'oscuro desse l'oscuro, ricadrebbe al modo dell'infinito; o discorrendo delle cause per modo reciproco, cadrebbe nella alternazione. E se in qualche punto fermatosi dicesse che per le argomentazioni fatte la causa viene stabilita, ei cadrebbe nel relativo ad altro, e torrebbe via ciò che è secondo natura; o quando argomentasse da supposizione noi gli opporremmo *altro supposto.* Ed ecco come anche per tali guise possa confutarsi la arroganza dei dommatici nel discorrere sopra le cause.

18. — Delle voci degli scettici.

Poichè nell'usare ciascuno degli indicati modi circa il rattenimento dell'assenso, pronunziammo alcune voci significatrici della scettica disposizione e delle nostre passioni (come nel dire: *non più; nulla è definibile* e altrettali), è conseguente l'imprendere di esse una spiegazione. Cominciamo da questa: *non più.*

19. — Della dizione *non più.*

Alcune volte profferiamo così come dissi; e altre volte così: *niente più.* Tuttavia non pigliamo la voce *non più* nelle questioni particolari e la voce *niente*

più nelle generali (come suppongono alcuni) ma indifferentemente pronunziamo e il *non più* e il *niente più*: ora, dunque, parliamone siccome di unica.

Ell' è una dizione imperfetta: giacchè siccome quando profferiamo *doppia*, vale quanto dire *veste doppia*; e quando pronunziamo *larga*, vale quanto dire *via larga*; così allorchè diciamo *non più*, val quanto dire *non più questo che quello*, in alto o in basso. E c' è degli scettici i quali in luogo della particella *non*, usano *perchè più questo che quello?* pigliando allora il *perchè*, in vece di *per quale motivo*; ossia fu detto questo, *perchè piuttosto questo che quello?* È poi consueto l'usare delle interrogazioni invece delle enunciazioni (come: quale degli uomini ignora il compagno di letto di Giove?) ([35]) e delle enunciazioni in luogo delle interrogazioni (come: cerco dove abiti Dione; oppure: domando in grazia di che bisogni ammirare un uomo poeta). Ma anche presso Menandro si adopera il *perchè* invece di *per quale cosa*: perchè dunque sarò io abbandonato?

Adunque la dizione *non più questo che quello* manifesta anche il nostro affetto, secondo il quale, per l' egual peso di ragioni delle cose opposte, noi restiamo in bilico circa il giudizio.

D'eguale momento diciamo noi le cose, in quanto apparisce tale a noi la probabilità; e opposte quelle, in generale, che si combattono; restare in bilico nel giudizio, intendiamo il non poter affermare nè da una parte nè dall' altra.

Quantunque poi la dizione *niente più* rechi indizio di affermazione o di negazione, noi non la ado-

periamo così; ma indifferentemente la pigliamo e abusivamente; o invece di interrogazione, o in luogo di dire: *ignoro con quale di siffatte cose importi consentire, con quale non concordare.* Noi ci proponiamo manifestare quel che apparisce: e siamo indifferenti rispetto ai vocaboli per cui ciò dichiariamo. Inoltre vuolsi avvertire che noi pronunziamo la voce *niente più*, non già affermando essere la cosa al tutto vera e accertata, ma discorrendo di essa conforme la ci apparisce.

20. — Dello astenersi dal pronunziare (*afasia*) ([36]).

Circa il non pronunziare giudizio diciamo queste cose: chiamasi *pronunziare* in due maniere: in generale e in particolare. In generale quando tale voce manifesta lo ammettere o il non ammettere di qualche cosa, come: è giorno, non è giorno; in particolare quando chiarisce unicamente lo ammettere, nel quale sentimento il non ammettersi non viene detto pronunciazione.

Il non pronunziare è, dunque, uno astenersi dalla pronunciazione generalmente intesa; a cui diciamo essere supposta la affermazione e la negazione; sicchè il non pronunziare è un nostro modo di sentire pel quale non diciamo di ammettere nè di non ammettere. Donde si fa palese come tale vocabolo non lo pigliamo già quasi che i fatti sieno tali per natura da muovere interamente al non sentenziare; ma significando che noi, allorchè pronunziamo cotal voce, siamo persuasi così circa i fatti ricercati. È poi anche

da ricordare che noi non diciamo di ammettere nè di non ammettere nulla di quanto dommaticamente si assevera circa le cose incerte; ma rispetto a quello che ci muove, ci tocca, e ci trae necessariamente al consenso, noi cediamo sempre.

21. — Delle voci *forse*, è *lecito*, è *possibile*.

Le voci *forse*, *forse non*, è *lecito*, non è *lecito*, è *possibile*, non è *possibile*, noi le usiamo per forse è, e forse non è; è lecito che sia, è lecito che non sia; è possibile che sia, è possibile che non sia; onde per brevità pigliamo il non essere lecito in luogo di essere lecito che non sia, e il non essere possibile invece di essere possibile che non sia, e il «forse non» in luogo di forse non essere. E qui di nuovo non facciamo contesa di vocaboli, nè ricerchiamo se naturalmente essi manifestino tali cose; ma indifferentemente, siccome dissi, le adoperiamo. Che poi le siffatte parole sieno rappresentatrici di nessuna sentenza assoluta, credo cosa chiara, sicchè quand'altri dica « forse è, » val come se ammettesse eziandio che ciò forse non sia; non affermandosi che la cosa sia. Così sta anche per le altre parole.

22. — Della voce *mi rattengo*.

Quel *mi rattengo*, noi usiamo invece di: non so dire quale delle proposte cose abbia a credersi, quale non sia da credere; significando che quelle tali cose appariscono a noi degne insieme e non degne di fede. E che sieno eguali noi non lo affermiamo; ma nar-

riamo quel che ne apparisce allorchè ci occorrono ai sensi. Chiamasi poi *rattenimento* dal rattenersi della mente in guisa, che non ponga nulla nè veruna cosa tolga a cagione del pari merito che è in quelle cose indagate.

23. — Della dizione *niente definisco.*

Rispetto alla dizione *nulla definisco* avvertiamo queste cose. Definire stimiamo che sia, non semplicemente dire alcuna cosa, ma pronunziare con affermazione di un fatto incerto. Or come lo scettico nulla definisce, si troverà subito che non definisce neppure questa dizione *nulla definisco;* poichè dessa non è una dommatica opinione, ossia una conferma di cosa incerta, ma una voce indicatrice di nostro affetto. Però quando lo scettico dice: niente definisco, gli è come dicesse: io così sono ora persuaso che, intorno alle cose occorrenti sotto questa ricerca, nulla sia nè da ammettere nè da negare dommaticamente. Di tale guisa ei parla narrando quel che gli apparisce circa gli oggetti, non pronunziando dichiaratamente con persuasione, ma sponendo quello che sente.

24. — Circa il dire : *tutte cose sono indefinibili.*

Anche il non definire è una condizione della mente, per cui non togliamo nulla nè poniamo nulla di ciò che dommaticamente si ricerca, ossia delle cose oscure. Pertanto allorchè lo scettico dice: tutte cose sono indefinibili, quella voce *sono* e' la piglia invece della frase *appariscono a lui;* e dice *tutte cose*, non già

le esistenti, ma le oscure indagate dai dommatici a cui esso va dietro; e dice *indefinibili*, in significato che non le sieno da preferire alle opposte, o in generale alle pugnanti, rispetto al meritarsi fede o non meritarla. Al modo che dicendo taluno: passeggio, gli è quanto pronunziasse: io passeggio; così chi dica: tutte cose sono indefinibili, significa tutt' insieme: secondo noi, in quanto mi pertiene; oppure, giusta apparisce a me. Sicchè la sentenza corrisponde a dire: quante mi vennero innanzi delle cose ricercate dai dommatici, tali mi apparirono che nè una di esse mi paia stare sopra l'avversaria rispetto al meritare fede o al non meritarla.

25. — Della sentenza: *tutte cose sono incomprensibili.*

Ci è la stessa argomentazione quando diciamo *tutte cose sono incomprensibili:* giacchè spieghiamo quel *tutte cose* egualmente e sottintendendo *a me;* e però quella sentenza corrisponde a quest' altra: quante cose investigai delle oscure ricercate dommaticamente, tutte mi parvero incomprensibili. Or questo non è il dire di chi affermi così: le cose ricercate dai dommatici esistono in tale natura da essere incomprensibili; ma di chi annunzia il proprio sentimento; e quasi dicesse: reputo non avere finora compreso nulla di quelle cose a cagione dello eguale merito in contrario. ([37]) Di che mi sembra che eziandio tutte le obbiezioni portate al rovesciamento de' dubbii, aggiungano forze alle avvertenze da noi annunziate.

26. — Circa il dire : *non concepisco, non comprendo.*

Anche le voci *non concepisco*, *non comprendo*, sono indicatrici di un proprio sentimento : in quanto che lo scettico si astiene dal porre o dal togliere alcun che, sull' istante, alle cose oscure indagate ; siccome è manifesto dal detto sopra intorno gli altri vocaboli.

27. — Circa il dire : *ad ogni ragione, una eguale si contrappone.*

Allorchè diciamo : *ad ogni ragione una ragione pari si pone a rincontro*, intendiamo ad ognuna che da noi sia stata esaminata. *Ragione*, diciamo non assolutamente ; ma intendendo quello che costituisce qualche cosa dommaticamente ; cioè, intorno a cosa oscura, e la quale non solo dalle premesse e dalle conseguenze, ma in qualunque modo stabilisca alcun che. *Pari* diciamo, in rispetto dell'essere meritevole o non meritevole di fede. Il vocabolo *si contrappone* pigliamo in generale, a vece di *si combatte :* e sottintendiamo: *secondo che a me apparisce.* Se, però, dico: ad ogni ragione pari ragione si contrappone, val quanto dicessi: ad ogni ragione da me esaminata quale costitutrice di qualche cosa dommaticamente, un'altra ragione costituente alcun che di dommatico al pari di quella meritevole di fede e non meritevole, sembra a me si possa contrapporre. Sì che la pronunciazione di tale voce non è dommatica, ma annunziatrice di un umano affetto, il quale è ciò che si manifesta al ricevente.

Altri profferiscono così la sentenza : ad ogni ra-

gione doversi mettere incontro ragione pari; annunziando per modo imperativo: ad ogni ragione dommaticamente costituente qualche cosa, mettiamo di contro altra ragione dommaticamente ricercatrice, la quale abbia eguale merito per credersi e per non credersi, e sia a quella repugnante. Perchè il discorso loro sia verso lo scettico, usano l' infinitivo invece dell' imperativo, e dicono: doversi mettere a rincontro invece di: contrapponiamo. Questo comandano allo scettico acciocchè ingannato dal dommatico non smetta la propria ricerca, e imbaldanzito non fallisca da quella tranquillità che sta in vista e reputasi conseguitare al rattenimento generale dell' affermazione siccome avvertimmo.

28. — Giunta sui vocaboli scettici.

Intorno a siffatti vocaboli basterà, per una trattazione compendiosa; massime che per le cose da noi discorse si può argomentare altresì circa vocaboli intralasciati. Giacchè rispetto alle parole scettiche questo bisogna ritenere, che non affermiamo punto elle sieno vere: confessando che le possono da sè medesime rovesciarsi siccome comprese in quelle cose delle quali esse parlano: al modo che i medicamenti purgativi, non solo cacciano fuori del corpo gli umori, ma eziandio sè medesimi conducono via con gli umori. Diciamo però di porle non quasi significhino propriamente le cose per cui si adoperano, ma indifferentemente, anzi abusivamente se vuolsi (chè non si conviene allo scettico il litigare di vocaboli); massime

giovando che non si dica essere tali parole significatrici assolute, ma relative ad altro, ossia appunto agli scettici.

Oltracciò vuolsi ricordare questo che non le si profferiscono da noi generalmente per ogni fatta cosa, ma per le oscure e le dommaticamente ricercate; e accennando quello che ci apparisce, e non pronunziando asseverantemente circa la natura degli esterni soggetti. Penso che con ciò possa rovesciarsi ogni sofisma recato contro di voce scettica.

Or che abbiamo discorso circa la nozione, e le parti, e il criterio, e il fine, e i modi del rattenimento di assenso, dicendo sopra le voci scettiche, e spiegando il carattere della scettica; crediamo conveniente il riferire in breve la differenza sua con le prossime filosofie, acciocchè più chiaramente intendiamo la disciplina dubitativa. — Incominciamo dalla filosofia di Eraclito.

29. — La scettica istituzione differisce dalla filosofia di Eraclito.

Ch' essa differisca dalla nostra istituzione è manifesto. Eraclito afferma dommaticamente sopra di molte cose oscure: e noi no, conforme si disse. Siccome poi i seguaci di Enesidemo ([38]) dicevano: la istituzione scettica essere introduzione alla filosofia di Eraclito, perchè innanzi dell'esistere i contrarii di una medesima cosa, questi contrarii della medesima cosa devono apparire; e come gli scettici dicono che i contrarii d'uno stesso fatto appariscono; i seguaci di Eraclito da ciò oltrepassano a sostenere ch'essi contrarii

esistono.(39) Diciamo contro essi: quella sentenza *appariscono i contrarii d'una medesima cosa*, non è un domma degli scettici, bensì un fatto occorrente non solo agli scettici ma anche agli altri filosofi e agli uomini tutti. Per esempio, nessuno oserà negare che il miele addolcisca i sani e amareggi gli itterici. Quindi i settarii di Eraclito cominciano dalla percezione comune degli uomini, al pari di noi, e forse anche delle altre filosofie.

Se, pertanto, quelle parole: *appariscono i contrari di una medesima cosa*, le pigliassero da alcuna cosa detta dagli scettici, come dalle frasi *tutte cose sono incomprensibili*, o *niente definisco*, o altra somigliante; forse concluderebbero con quello che dicono. E giacchè per principii hanno fatti occorrenti non solo a noi, ma anche agli altri filosofi, e alla vita; perchè si dice condurre alla filosofia di Eraclito la nostra disciplina, piuttosto che quella di altri filosofi, o piuttosto che la vita istessa, quando tutti usiamo di materie comuni?

E forse non solo la istituzione scettica non conferisce al conoscimento della filosofia di Eraclito, ma nuoce; se lo scettico accusa tutte le sentenze dommatiche di Eraclito come audacemente profferite; ed è avverso alla opinione dello infiammamento; sta contro al pronunziato della esistenza dei contrari nella medesima cosa; e ad ogni domma di Eraclito (sparlando della temerità dommatica) ripete que' suoi *non comprendo*, *non definisco*, di che parlammo sopra; per cui combatte i seguaci di Eraclito. Gli è poi assurdo sostenere che una disciplina contraria sia introduzione

alla istituzione che combatte: assurdo è dunque il ripetere che la istituzione scettica guidi alla filosofia di Eraclito.

30. — In che si differenzi la disciplina scettica dalla filosofia di Democrito.

Anche la filosofia di Democrito dicesi abbia comunanza con la scettica, parendo ella adoperi la stessa materia che noi. Imperciocchè da quello apparire del miele a taluni dolce ad altri amaro, soggiungono che Democrito argomenti non essere nè dolce nè amaro, e per questo pronunciare la voce *non più*, la quale è scettica. Ma della voce *non più*, usano gli scettici diversamente che i seguaci di Democrito: questi pongono tale vocabolo per significare non essere nè l'uno nè l'altro; noi volendo dire che ignoriamo se entrambi, oppure nè l'uno nè l'altro, sieno ciò che appariscono. Differiamo quindi anche per questo.

Chiarissima poi è la discordanza allorchè Democrito pronunzia *veracemente gli indivisibili e il vuoto esistono;* pronunziando *veracemente* in luogo di *secondo verità.* Che poi l'affermare vera la esistenza degli indivisibili e del vuoto, si disaccordi da noi (quantunque e' pigli principio dalle irregolarità delle apparenze) giudico soverchio il ragionarne.

31. — In che la Scettica differisce dalla Cirenaica istituzione.

Dicono pure taluni che la istituzione Cirenaica [40] sia un medesimo della Scettica, dicendo essa pure di comprendere le sole passioni. E la differenza è che

essa pone per fine il piacere e il lieve commovimento della carne; noi la tranquillità, che è cosa contraria al fine di cotestoro: giacchè e quando il piacere è presente e quando non è presente, soffre perturbamento sempre colui il quale afferma essere fine il piacere: come ne ragionai al luogo del fine.

Aggiungasi che noi stiamo sospesi quanto alla ragione degli oggetti esterni; e i Cirenaici affermano che questi hanno natura inconcepibile.

32. — In che differisce la Scettica dalla disciplina di Protagora.

Anche Protagora vuole che di tutte le ricchezze sia misura l'uomo; delle esistenti come sono, delle non esistenti, come non sono; dicendo misura per criterio, ricchezze per cose; che si converte nel dire: di tutte cose è giudicatore l'uomo; di quelle che esistono come sono, di quelle che non esistono, come non sono: e però ammette egli le sole cose apparenti a ciascuno, e così si conduce al relativo con altro. Gli è per questo che sembra avere comunione coi Pirroniani; ma da loro differisce. Tale differenza intenderemo spiegando convenientemente l'opinione di Protagora.

E' dice: che la materia è discorrevole; e che continuando a scorrere, ella produce aggiunzioni in luogo degli staccamenti, trasmuta i sensi e gli varia secondo le età e le altre costituzioni de' corpi. Dice pure che le ragioni di tutte le apparenze sottostanno nella materia; per cui la materia, quanto a sè, può essere tutte quante le cose che a tutti appariscono; e che gli

uomini nella diversità dei tempi concepiscono diversamente secondo le varie loro condizioni: però, chi sta in conformità di natura, si piglia dalla materia quelle cose che possono apparire a coloro i quali sono conformati a natura; e coloro che stanno contro natura, pigliano le apparenti a quelli che non istanno conformati a natura. C'è, insomma, una medesima ragione e per le età, e pel sonno, e per la veglia, e per ogni sorta costituzioni; e quindi l'uomo, da sè, è criterio delle esistenze: chè quante cose appariscono, elleno esistono anche; e quante non compariscono a verun uomo, elle non sono neppure.

Di che veggiamo come ei dommatizzi e circa l'essere la materia discorrevole, e circa le ragioni di tutte le apparenze quali in essa comprese; mentre le sono cose incerte e sopra le quali noi dobbiamo rattenere l' *assenso*.

33. — In che differisca la Scettica dalla filosofia Academica.

Dicono taluni che la filosofia Academica è medesima che la scettica; però si conviene ragionare altresì di questa.

Più di tre dicono essere state le academie; una, l'antichissima, è quella di Platone; la seconda, mediana, è quella di Arcesilao, uditore di Polemone; la terza, nuova, è quella di Carneade e Clitomaco. Alcuni v'aggiungono la quarta di Filone e di Carmida: e altri pure una quinta nominano, ed è quella di Antioco.

Principiando dalla antica, vediamo la differenza delle filosofie accennate.

Intorno a Platone, alcuno asserisce che fosse dommatico, altri che dubitante, ed altri che in parte dommatico, in parte dubitante. Nei dialoghi esercitativi, dove Socrate è introdotto o a scherzare con taluni o a combattere contro i sofisti, dicono ch' egli abbia un carattere ginnastico e dubitativo: dommatico, invece, là dove accuratamente si manifesta per bocca o di Socrate o di Timeo o di altro di tali uomini. Rispetto a coloro che lo sostengono un dommatico, è inutile ora discorrere; quando ei confessano il suo differire da noi. Se poi desso sia puramente scettico, l' abbiamo con ampiezza ragionato nei *Commentarii;* ([11]) e qui compendiando sosteniamo, giusta il dire di Menodoto e di Enesidemo (chè in tale setta costoro primeggiano), che quando Platone sentenzia circa le idee, o sull' esistenza della provvidenza, o per la vita virtuosa che deve scegliersi piuttosto che coi vizii: quando a tali cose assente come a realtà, egli dommatizza: e quando le accoglie come più probabili (giacchè pel credere o per il non credere, qualche cosa preferisce) si dilunga dal carattere dello scettico. E che pur codesto sia da noi alieno, pei diversi fatti viene chiarito. Quantunque poi al modo scettico egli talvolta parli (allorchè, come dicono; si esercita), non per questo e'sarà scettico: poichè chi di una cosa porta sentenza assoluta, o preferisce una ad altra parvenza onde si abbia a credere o non credere qualch'uno de'fatti oscuri, colui seguita il carattere dommatico: come ne chiarisce Timone in quel che dice di Senofane. ([12]) Chè lodandolo tanto da mettere le proprie satire in bocca di lui, lo fa dolere

e parlare così: Oh! m' avesse giovato il porre l'avveduta mente a considerare d'ogni parte le cose, ma andai errato nella ingannevole via; chè, essendo già vecchio, non ho conforto, qualunque cosa consideri. Or dove fermerò la mente mia? — Chè nell' uno e medesimo egli risolve il tutto; e tutto ciò che sempre esiste, tirato da ogni parte, pose che fosse l' una e simile natura.

Però lo chiama quasi non arrogante e non pienamente scevro di baldanza, là dove dice: Senofane, non al tutto senza audacia, schernitore della menzogna omerica, ([13]) pose all'infuori degli uomini un Dio eguale dovunque, non mutabile, intelligente o tutta mente. Quasi non arrogante lo dice, come fosse per qualche modo non baldanzoso; schernitore della menzogna omerica, perchè disapprova la menzogna che è in Omero.

E Senofane aveva pure in domma, oltre le percezioni degli altri uomini, che il tutto è uno, e che Dio è in ogni cosa, che è rotondo, non soggetto a passione, immutabile, e razionale. Di che facilmente si mostra la differenza di Senofane con noi.

Or quanto dicemmo manifesta che sebbene Platone dubiti circa alcune cose, pure scorgendosi che in altre o afferma l' esistere di fatti oscuri, o taluni di questi preferisce come credibili, desso non è scettico.

I settarii poi della nova Academia, avvegnachè confessino tutte cose incomprensibili, si differenziano dagli scettici, forse già in questo stesso dire tutte le cose incomprensibili (chè eglino affermano; e lo scet-

tico attende che si possa comprendere qualche cosa); ma più spiccatamente si diversificano da noi nel giudizio dei beni e dei mali. Dicono gli academici esserci il bene e il male, non alla nostra maniera, ma con persuasione che quanto ci dicono buono, più probabilmente che non il contrario, tale sia; e lo stesso pel male: mentre noi non pronunziamo di veruna cosa che sia buona o cattiva; o tale da credere probabile che la sia quel che diciamo; ma senza fissa opinione seguitiamo la vita per non istare inoperosi. (11)

Le parvenze noi diciamo che, quanto a ragione, sono eguali e per credersi e per non credersi: eglino, invece, sostengono che alcune sono probabili e altre improbabili; e delle probabili ne noverano di vario genere: chè talune stimano essere solamente probabili; altre probabili e bene discorse; altre, probabili, bene discorse e non distratte. A mo' d' esempio: se dentro una casa tenebrosa giacesse a qualche modo una treccia di giunchi volta in giro, la semplice probabile apparenza che ella fa, a cui entri d'improvviso, è di serpente; ma a cui venisse esaminando diligentemente e percorrendo le circostanze (come che la non si muove, che ha un tal colore, e ognuno degli altri accidenti) manifesterebbesi una treccia di giunchi secondo apparenza probabile e bene discorsa. La parvenza poi non removibile sarebbe come questa: dicesi che Ercole, cavata via dall'inferno la morta Alceste, mostrassela ad Admeto; questi accoglieva la probabile ed esaminata parvenza di Alceste; ma perchè sapeva ch'ell'era morta, la mente sua veniva distratta dal consentire, e piegava alla incredulità.

Quei della nuova Academia preferiscono dunque alla parvenza semplicemente probabile, la probabile e considerata; ad entrambe poi la probabile e bene discorsa e non distratta. E quantunque per alcuni capi e gli academici e gli scettici dicono d'assentire, pure è manifesto anche in ciò la differenza delle filosofie. Chè in vario modo si dice assentire: o per non istare contro, ma semplicemente seguire, senza molto inchinamento e passione; a modo che il fanciullo dicesi assentire al pedagogo. Altra volta per aderire a taluno di elezione, e come per consentimento e forte volontà; ad esempio lo scialacquatore consente a cui propongasi di vivere lussuriosamente. Sicchè dicendo Carneade e Clitomaco che il consentimento e la persuasione esistono con di molta propensione; e noi invece che stanno nel cedere semplice e senza inclinazione; vedesi per ciò che diversifichiamo da loro.

Ma anche in quanto concerne al fine discordiamo dalla nuova Academia. Gli uomini che dicono di ordinarsi in conformità di essa, usano del probabile come regola di vita: e noi all'incontro, seguendo le leggi, i costumi, e i naturali affetti, viviamo fuor d'ogni opinione. Più aggiugneremmo circa la differenza se non ci curassimo della brevità.

Rispetto ad Arcesilao, cui dicevamo primo e capo della Academia mezzana, parmi concordarsi tanto con le ragioni pirroniane da essere quasi una medesima istituzione la sua e la nostra. Non si trova, in fatti, ch'ei sentenziasse circa l'esistere o il non esistere di alcuna cosa; nè che una cosa preferisse all'altra quanto al credere o non credere; ma in tutto sospen-

deva l'assenso, e a fine poneva il rattenimento, per cui noi dicevamo di entrare nella imperturbabilità. Egli insegna pur anche essere beni i particolari rattenimenti, e mali i particolari consensi. Eccetto che altri non avvertisse che noi parliamo di tal guisa giusta le apparenze, non accertando; e ch'egli invece ne discorre quasi fossero conformi a natura, e venisse a dire che il rattenimento è un bene, e un male il consenso.

E se è da credere a quanto raccontasi di lui, narrano che a primo tratto e' sembrasse un pirroniano, ma che in vero fosse un dommatico. Tra gli uomini facendo prova coi dubbii se eglino avessero natura adatta a comprendere i dommi platonici, parve sì un dubitoso; ma a' più ingegnosi degli amici suoi egli porgeva le dottrine di Platone. D'onde la censura di Aristone su lui: all' innanzi Platone, di dietro Pirrone, in mezzo Diodoro, e ciò pel suo usare la dialettica di Diodoro, ed essere affatto Platonico.

Filone poi dice che in rispetto del criterio stoico, cioè della parvenza comprensiva ([45]), le cose sono incomprensibili, ma comprensibili quanto alla natura delle cose istesse. Ed Antioco trasportò la stoica filosofia nella Academia sì da far dire di lui, che nell'Academia filosofava alla guisa degli stoici: giacchè dimostrava come in Platone fossero i dommi degli stoici.

Di che è manifesta la differenza della istituzione scettica dalla quarta e dalla quinta Academia.

34. — Se la medicina sperimentale sia medesima che la scettica.

Dicendo taluni che la setta medica è medesima che la filosofia scettica, vuolsi conoscere che se quella sperienza [16] afferma la incomprensibilità delle cose oscure, dessa non è medesima della scettica, e che tale setta non pigliasi nemmeno per conveniente allo indagatore; ma piuttosto, a mio avviso, egli può andar dietro all' altra che intitolasi metodica. Giacchè essa sola, fra le sette mediche, sembra non procedere audacemente nelle cose oscure, nè piena di sè ardisce dire se le cose sieno comprensibili o incomprensibili; ma seguendo le parvenze, prende da esse quel che conferisce secondo l'andamento degli scettici.

Abbiamo già detto sopra come abbia quattro modi la vita comune di cui usa lo scettico: le suggestioni di natura, la necessità delle passioni, la tradizione delle leggi e de'costumi, l'ammaestramento delle arti. Siccome pertanto lo scettico dalla necessità delle passioni è condotto, e però dalla sete alla bevanda, dalla fame al cibo, e dalle altre necessità egualmente; così il medico metodico, dalla passione è menato a cure convenienti: per esempio dallo stringimento allo ammollire (come quando alcuno da un costipamento per freddo sorvenuto con violenza fugge al riscaldarsi), dallo scorrimento alla repressione di esso (come quelli che in un bagno risolvendosi in copiosa emanazione di sudore, vanno pel rattenimento di esso, e per questo passano all' aria fredda).

E che quante sono cose contrarie a natura co-

stringano ad andare verso le propriamente naturali, è manifesto; a tal che pure il cane, quando gli si conficchi uno spino, s'affretta a cavarnelo.

Ma, per non oltrepassare il modo compendioso della trattazione col discorrere de'singoli capi, opino che tutte le cose dette dai metodici possano riferirsi alla necessità delle passioni sì naturali che contrarie; e che stia di comune ad entrambe le discipline l'andare senza opinione, e l'indifferenza nell'uso dei vocaboli. Giacchè come lo scettico usa la voce *non definisco*, o l'altra *niente comprendo* al modo che dicemmo; così il metodico pronunzia indifferentemente le voci *cose comuni*, e *appartenere* e simili. E però questo nome di *cognizione*, fuor d'ogni dottrina lo piglia in luogo di quell'istradamento per cui dalle passioni manifestatesi o conformi a natura o contrarie, andiamo a cose che ci sembrano consentanee, secondo accennai, con la sete, con la fame e con altro. Più dunque che ogni altra setta medica, tiene affinità con la scettica la istituzione medica dei metodici; e questo è a dirsi non semplicemente ma dal paragone di loro, secondo che provano le cose dette ed altre di egual genere.

Ora avendo noi esposto quante cose paiono prossime alla istituzione scettica, con ciò compimmo il discorso della scettica in generale, e il primo libro delle Istituzioni.

LIBRO SECONDO.

1. — Se può lo scettico ricercare qualcosa di ciò che asseverano i dommatici.

Giacchè imprendemmo la ricerca contro i dommatici, percorreremo in breve e compendiatamente ciascuna parte della chiamata filosofia. E in prima rispondiamo a coloro che sempre mormorano come lo scettico non valga nè a ricercare nè ad intendere punto le cose dommaticamente pronunziate da loro.

Obbiettano: o lo scettico comprende le cose dette da dommatici o non le comprende; se le comprende, come dubita egli di ciò che sostiene avere compreso? se non le comprende, dunque e'non sa parlare di cose non capîte. E siccome chi ignora per avventura quel che sia l' argomentazione del togliere via a poco a poco, (1) o l'altra dei due conversi, (2) nulla può intorno ad esse discorrere; così chi non conosce ciascuna delle cose dette dai dommatici, non può fare indagine contro essi di cose non sapute. In nessuna guisa però vale lo scettico a ricercare di cose annunziate dai dommatici.

Quanti discorrono di tal forma, ci rispondano come adesso spieghino il comprendere, se per un semplice intendere, non affermando la esistenza delle cose intorno cui poniamo i ragionamenti; o se uno intendere, con lo ammettere la realtà delle cose circa le quali discorriamo. Che se chiamano comprendere lo assentire nel discorso alla comprensiva

parvenza, in quanto la parvenza comprensiva viene dalla realtà, e dalla stessa realtà è impressa e suggellata, e che non procederebbe da cosa non esistente; neppur essi accorderebbero forse di non potere indagare circa cose che così non comprendono. Per esempio: quando lo stoico ricerca contro l'epicureo affermante la sostanza disgiunta, o che Dio non provvede alle cose del mondo, o il piacere essere bene, comprende egli o non comprende? Se comprende, affermando che tali cose esistono, rovescia per intero la dottrina stoica: e se non comprende, dire non può nulla contr' esse.

Avvertenze pari sarebbero da affacciarsi a coloro ch' escono da altre sette, allora quando vogliono disputare sopra quel che avvisano gli uomini di contraria opinione. Non potrebbesi quindi gli uni contro gli altri muovere ricerca; e anzi, se importa non celiare, verrebbe, per dir così, a scomporsi tutta la loro dommatica; e crescerebbe in gagliardezza la scettica filosofia dal concedersi che non si possa investigare sopra fatto così non capito. Giacchè ognuno il quale pronunzi o dommatizzi intorno a cosa oscura, dirà di sentenziare sovr' essa o dopo averla capita o senza averla capita; ma se non la comprese, non gli si crederà; e se la intese, affermerà di averla capita o, immantinente, e da sè stessa, e per la evidenza, con che la si porse, ovvero per taluna indagine e ricerca. Ma se dirà di avere capito quella oscura cosa essendogli occorsa da scorgere con evidenza, ella non sarà più cosa oscura, ma apparente d' eguale modo a tutti, e confessata, e non contradetta: ed ecco per una sola delle

cose oscure un dissenso invincibile. Non istà, dunque, che per sè ed evidente si porgesse e fosse capita la cosa oscura, intorno alla esistenza della quale il dommatico afferma e pronunzia.

Che se per taluna indagine e' la intese, com' era possibile ricercarla innanzi di comprenderla esattamente giusta la fatta supposizione? Giacchè bisognando alla ricerca che prima sia esattamente capito l'oggetto da ricercare, e poi si indaghi; e di nuovo la comprensione dell' oggetto investigato bisognando di una anteriore indagine; per questo modo di alternazione si farà loro impossibile del tutto l' usare della incertezza, sia coll' indagare, sia col sentenziare circa cose nascoste. Chè quando taluni vogliono cominciare dalla comprensione, noi gli trarremo alla ricerca innanzi di comprendere; se dalla ricerca, e noi alla necessità di comprendere quello di che si indaga prima di farne investigazione; a tal che ei non possono nè comprendere alcuna delle cose oscure, nè di esse sentenziare fermamente. Onde cesseranno di per sè le dommatiche dicerie, e stimo avverrà che si induca la filosofia sospensiva nel giudicare.

E se ripiglieranno: non dire essi che stimano necessaria una cosifatta comprensione prima della ricerca, sibbene una semplice intelligenza; non è più impossibile lo indagare a quelli che rattengono l'assenso circa l' esistenza delle cose oscure. Lo scettico non è in fatti rimosso, io credo, da quella intelligenza che, per mezzo della stessa ragione, nasce passivamente dalle parvenze che occorrono con evidenza, e non induce punto la realtà delle cose pensate. Giac-

chè non solamente pensiamo le cose esistenti (come dicono), ma anche le non esistenti ; e però vuoi ricercando, vuoi pensando, colui il quale sospende lo assenso, stassi nel metodo scettico (chè sopra manifestammo come egli consenta a quanto gli appare, alle cose venutegli innanzi per mezzo di passiva parvenza). Vedi poi se i dommatici non sieno anche rimossi dalla indagine. Per quelli che confessano di ignorare come le cose sieno giusta natura, non è inconseguente il ricercare sopra di esse; ma sì per quelli che stimano di conoscerle con esattezza ; per costoro la indagine si è finita a loro avviso; per quelli, all'incontro, rimane in pieno vigore il principio per cui si istituisce tutta la investigazione, ossia il credere di non avere trovato.

Vuolsi, pertanto, ricercare da noi alla breve ciascuna parte della filosofia, così chiamata ; e poichè fuvvi grande disputazione tra i dommatici sopra le parti della filosofia ; alcuni sostenendo essere una, altri due, altri tre (e non importa andarle dietro di più) noi esposta egualmente l'opinione di quelli che sembrano averla svolta con maggiore perfezione, protrarremo sovr' essa il discorso.

2. — Ond'abbia a principiare la indagine contro i dommatici.

Gli stoici, impertanto, e alcuni altri dicono essere tre le parti della filosofia : razionale, naturale, morale; e dalla razionale cominciano l'ammaestramento, quantunque siesi di molto disputato intorno la parte da cui abbiasi a principiare. Or noi teniamo loro die-

tro senza ferma opinione; e dappoichè quanto ei dicono nelle tre parti, ha necessità di un mezzo per giudicare; e il discorso circa questo criterio pare contenersi nella parte razionale; incominceremo dal discorrere sul mezzo del giudizio e della parte razionale. (3)

3. — Del criterio.

È da premettere questo, che dicesi criterio o ciò per cui affermano giudicarsi una esistenza e una non esistenza, o ciò a cui ci conformiamo vivendo. Ora è proposto di discutere circa quel che appellasi criterio della verità; giacchè dell' altra significazione trattammo nel ragionamento della indagine.

Triplice è dunque il criterio di cui parliamo; comune, particolare, particolarissimo. Comune, è ogni misura di comprensione; giusta il quale sentimento anche le facoltà naturali si chiamano criterii; così la vista. Particolare, è ogni misura artifiziale di comprensione; come il regolo, e il livello. Particolarissimo, ogni misura artificiale a comprendere cosa oscura; nel quale sentimento, non tutte le cose della vita diconsi criterii; ma soltanto le razionali, e cui porgono i dommatici a giudizio della verità. Avvertimmo, dunque, essere qui principalmente da discorrere intorno al criterio razionale. Ora codesto criterio razionale affermasi triplice; da chi, per cui, conforme a quale cosa. Per esempio: da chi? dall'uomo; per cui? pel senso, o per la mente; conforme a quale cosa? in sull' esemplare della fantasia conforme il quale

l' uomo imprende a giudicare per qualcuno dei modi preannunziati.

Tali cose conveniva fossero dette innanzi, acciocchè conoscesssimo intorno a che sia il nostro argomentare. Rimane che passiamo alla confutazione di coloro che audacemente asseverano di comprendere il criterio della verità ; e incominciamo dalla verità.

4. — Se esista qualche criterio di verità.

Di quelli che trattarono del criterio, alcuni lo affermarono esistente (come gli Stoici, ed altri), taluni lo negarono (come fra gli altri Seniade il Corinzio, e Senofane da Calofone) dicendo : c'è opinione su ogni cosa. Noi rattenendoci dal dire se esista o non esista, chiediamo: siffatta controversia la intendono essi giudicabile, o non giudicabile ? Se ingiudicabile, per ciò medesimo accordano che sia d' uopo sospenderne la sentenza; se giudicabile, in quale modo diranno che possa giudicarsi, mancando noi di un criterio consentito, ignorando se questo esista, ma stando a ricercarlo ? E ancora; acciò che venga risoluta la disputa sopra il criterio, bisogna che noi abbiamo assentito il criterio per cui varremo a giudicarla : e affinchè venga consentito il criterio, è prima necessario risolvere la disputa circa il criterio. Così cadendo in quel modo di argomentare che appellammo di alternazione, impossibile si fa il ritrovamento del criterio: chè, e non lasciamo ch' ei lo piglino dalla ipotesi, e, se volessero dare giudizio del criterio con altro criterio, sì gli incalzeremmo all' infinito. Dappoichè, se

la dimostrazione abbisogna di criterio dimostrato, e se il criterio vuole una dimostrazione ben giudicata; ei vengono gettati al modo di argomentare chiamato d' alternazione.

Tali cose reputo sufficienti a dimostrare la temerità dei dommatici nel ragionamento sopra il criterio; ma per riuscire a confutarli variamente, non è fuor di luogo lo insistere su questo capo. Non ci faremo tuttavia a sporre partitamente ciascuna delle opinioni combattute intorno al criterio (giacchè indicibile fu il disaccordo; e così per necessità noi pure andremmo fuorviati nel ragionamento); ma come il criterio di cui investighiamo pare triplice, da chi, e per cui, e conforme a qual cosa, trascorsi a parte ciascuno di tali casi, avremo messo in chiaro la incomprensibilità di esso criterio. Così il nostro discorso seguirà bene avvinto e compito. — Incominciamo col *da chi;* parendo, insieme a questo, mettersi in dubbio gli altri.

5. — Sopra *il da chi.*

Parmi che l' uomo, a quanto ne dicono i dommatici, non solo non possa comprendersi, ma neppure pensarsi. Udiamo, in fatti, Socrate confessare risolutamente presso Platone che non conosce s'egli uomo sia o altra cosa. E quando vogliono mettere innanzi il concetto di esso, dapprima discordano, e poi profferiscono stoltezze.

Democrito dice: l' uomo è quello che tutti sappiamo; giusta le quali parole non conosciamo l'uomo;

giacchè sappiamo pure del cane, e quindi sarà uomo anche il cane; e gli uomini di cui non sappiamo non saranno per questo uomini. Di più, secondo tale concetto, non sarà uomo nessuno; chè se egli insegna doversi l'uomo sapersi da tutti, come verun uomo è saputo da tutti gli uomini, giusta il suo dire nessuno sarà uomo. E ch'io non sofistichi ad argomentare così, è manifesto dalle conseguenze sue proprie. Insegna cotest'uomo che unica verità sono gli indivisibili e il vuoto; e soggiunge che tali principii stanno non solo negli animali ma e in ogni composizione. Dunque le proprietà dell'uomo noi non conosciamo, giacchè questi elementi sono comuni a tutte le cose; ed oltre essi non ci capita altro da osservare: sicchè non abbiamo modo a distinguere l'uomo dagli altri animali, nè possiamo chiaramente intenderlo.

Epicuro insegna: l'uomo essere una certa forma con anima. Ma se, giusta il suo dire, l'uomo si manifesta con l'additarlo, il non additato non è l'uomo; e quand'uno faccia vedere una femmina, non sarà uomo il maschio; e quando una femmina accenni un maschio, essa non sarà degli umani. Deduciamo il medesimo anche dalle diversità delle circostanze, che sappiamo dal quarto modo del rattenimento di assenso.

Altri insegnano: l'uomo essere animale razionale, mortale, di pensiero e di scienza capace. Ma giacchè fu dimostrato, nel primo modo del rattenimento, come nessun animale sia privo di ragione, e tutti capaci di pensiero e di scienza (secondo le cose asserite dai dommatici), non intendiamo quel ch'ei si dicano. E

gli aggiunti posti nella definizione, li dicono essi in atto o in potenza? Se in atto, non è uomo chi non abbia conseguito una scienza perfetta, chi non sia perfetto nella ragione, e non istia in punto di morire; essendo tale il mortale in atto. Se in potenza, non sarà uomo nè chi abbia una ragione perfetta, nè chi abbia conseguito intelligenza e scienza: cosa assurda peggio della prima. Anche per ciò scorgesi inconcepibile la nozione dell' uomo.

E quando Platone reputa l' uomo essere animale senza penne, bipede, di larghe unghie, capace di scienza civile, neppur egli stima di porre questo fermamente: chè se l'uomo è una delle cose le quali, a sua detta, si generano e realmente non esistono mai, essendo impossibile (anche secondo lui) il pronunziare fermamente d'intorno a cose non esistenti, nemmeno Platone opinerà che s' abbia a credere data la definizione con asseveranza; sibbene, parlando come suole, giusta la probabilità. (4)

Che se pure dessimo per accordato potersi l'uomo pensare, si troverà che è incomprensibile. Composto egli è d'anima e di corpo; ma il corpo non si può forse comprendere e neppure l' anima; dunque nemmeno l' uomo. E che il corpo non si possa comprendere, è manifesto da ciò: l' accidente nell' oggetto, è diverso dall' oggetto in cui accade; allorchè, però, ci capita innanzi un colore o cosa simile, è naturale che ci si presenti l'accidente del corpo, ma non proprio il corpo. E del resto insegnano che il corpo sia in tre parti distinte: dobbiamo quindi comprendere la lunghezza, la larghezza, la profondità, per comprendere il corpo;

ma se queste ci cadessero sotto i sensi, conosceremmo altresì gli ori argentati al di sotto; dunque neanche il corpo. E sorpassando la contesa del corpo, ancora si troverà incomprensibile l'uomo dall'essere incomprensibile l'anima. Or ecco manifesto che essa non si possa comprendere. Fra quanti disputarono intorno l'anima (lasciando stare quella battaglia molteplice e inefficace), alcuni insegnarono non esistere l'anima (come il Messenio Dicearco), alcuni esistere, altri si rattennero dal sentenziare. Se però i dommatici dicono che tale disaccordo non sia giudicabile, concederanno, con ciò stesso, la incomprensibilità dell'anima; e se lo affermano giudicabile, soggiungeranno in qual modo sieno per giudicarlo. Col senso non possono, giacchè sostengono che ella sia da loro pensabile: se manterranno che debbasi giudicare coll'intelletto, diremo che nell'anima niente è più oscuro dell'intelletto, siccome ne dimostrano quelli che, concordando rispetto alla esistenza dell' anima, discordano circa l' intelletto. E se vorranno con l' intelletto comprendere l' anima e giudicarne la controversia, vorranno giudicare e confermare, con cosa di maggiore ricerca, una cosa di questione minore: il che è assurdo. Però la controversia d'intorno all'anima con l'intelletto non essendo giudicabile, non l' è più con null' altro mezzo: e se questo è, dessa rimane incomprensibile: e di conseguenza neppure l'uomo si può comprendere.

Ma dato pure che l'uomo si comprenda, rimane a dimostrarsi che da lui vengono giudicate le cose. Chi sostiene abbiano a giudicarsi le cose dall' uomo, sog-

giungerà se con dimostrazione o senza dimostrazione: con dimostrazione no, occorrendo che sia vera e giudicata la dimostrazione; e quindi che da alcuno sia giudicata: e come non abbiamo alcun che di assentito da riferire secondo cui possa la dimostrazione medesima giudicarsi (dacchè cerchiamo appunto il criterio *per cui*), non siamo in grado di giudicare la dimostrazione, e quindi nemmeno di dimostrare il criterio *da cui*, sul quale discorriamo.

E se avessero a dire giudicabili dall'uomo le cose, senza dimostrazione; non ci sarà più da credere; e però non varremo ad affermare che l'uomo sia il criterio *da cui*. Donde mai si giudicherà essere l'uomo il criterio *da cui*? A chi dicesse ciò senza giudicare non si presterebbe fede; e quando si affermasse dall'uomo, verrebbe ammesso quel che è ricercato; se da altro animale, come accogliere questo nel giudizio che l'uomo sia il criterio? Chè se manca il giudizio, non c'è da credere; e se c'è il giudizio, occorre di nuovo, per tale giudizio, che da alcuno si giudichi. Ma se da lui medesimo, resta ancora l'assurdo (giudicandosi il ricercato); e se dall'uomo, tornasi al modo dell'alternazione. Quando poi fosse da altro, diverso da tali cose, chiederemo di nuovo intorno ad esso il criterio *da cui*: e ciò sino all'infinito; di che non potremo dire come le cose abbiano a giudicarsi dall'uomo.

Ma sia e si creda che debbano le cose giudicarsi dall'uomo; siccome la differenza degli uomini è molta, bisogna in prima che i dommatici concordino sull'uomo a cui devesi badare, e dipoi comandino che noi

gli consentiamo. Ma se fino a quando scorrerà l'acqua e fiorirà il lungo albero (come suona il verso) (8) eglino disputeranno tra loro di codesto; in che guisa ci spingeranno forzatamente a consentire a taluno? Diranno che è da prestar fede al sapiente? e noi li domanderemo a quale sapiente? a chi seguita Epicuro, o a chi è degli Stoici, o a qualche Cinico? ma essi non varranno a rispondere concordemente. E quando reputassero che da noi s'abbia a ommettere la indagine del sapiente, e semplicemente credere al più assennato di tutti, subito discorderanno circa colui che sia meglio sennato degli altri: e dato anche potersi concordemente menzionare quale sia assennato più di quanti esistono e furono, non per questo ei sarà meritevole di fede. Chè essendo molto e quasi infinito lo accrescimento e la diminuzione della assennatezza; noi diremo: di codest' uomo che si appella sennato più di quanti esistono e furono, non potrà esserci altro ancora più prudente? Però alla stessa guisa che ci si domanda di aggiustar fede a cui si dica sennato più di quanti esistono o furono; e ciò per la prudenza sua; così ad uno più di lui assennato s'avrebbe a credere meglio che a lui: e se questi ci fosse, un altro ancora più prudente di lui avrebbesi a sperare che sorgesse, e poi un altro più di codesto, e sino all'infinito. Ignorasi poi se costoro concorderanno tra sè, o parleranno in disaccordo: e però quand' anche si confessi che uno c' è più prudente di quanti furono e saranno; giacchè non possiamo dire certamente che veruno esista più ingegnoso di codesto (chè ciò è recondito) bisognerà sempre attendere il giudizio di chi alla fine

riuscirà più sennato, e non acconsentire mai al più valente.

Concediamo altresì che del supposto uomo assennato, nessuno sia al presente di maggior prudenza, nè sia già stato, nè abbia a esserci; non conviene tuttavia prestargli fede. Chè siccome gli uomini prudenti, nella costruzione di loro opinione, amano essere difensori delle cose viziate e adoperarsi che le compaiano sane e vere; allorchè quel tale ingegnoso parlerà, noi non sapremo s' ei dica conforme la cosa è naturalmente, o se esibisca per vero quello che proprio conosce essere falso, e di tenerlo per vero ce ne comandi egli che è prudente più di tutti gli uomini; e quindi non può da noi venire confutato. A lui dunque non consentiremo quasi che giudichi veracemente intorno le cose; giacchè si riterrebbe che egli dica per vere le cose, ma si sospetterebbe che con soverchia ingegnosità dicesse quel che dice, volendo mettere innanzi le cose bugiarde per le vere. Ecco le ragioni del non doversi credere nemmeno a chi sembri il più ingegnoso di tutti, in quanto concerne il giudizio delle cose.

E se altri soggiunga che conviene acconciarsi al consentimento di molti, (6) replicheremo ciò essere un vano dire: in prima perchè la verità è forse rara, e quindi può occorrere che uno sia più prudente dei molti; e poi perchè sono in maggior numero i contradditori d'ogni criterio che coloro i quali in esso concordano. Que' che ci lasciarono qualche regola diversa da quella che sembra consentita da taluni, contraddicono a questa, e sono molti più degli altri che in essa concordano. Oltracciò, quanti dimorano d'ac-

cordo o sono in disposizioni differenti o in una medesima: in diverse no certo per quel che dicono (altrimenti come profferirebbono la stessa sentenza intorno la medesima cosa?): e se in una, giacchè pur quegli che dice altro, ha una disposizione sola, e una l' hanno quanti gli consentono; rispetto alle disposizioni a cui aderiamo, non è possibile trovare differenza alcuna nella moltitudine. E però non bisogna andare dietro alla moltitudine piuttosto che ad un solo, anche per essere incomprensibile nella moltiplicità sua la differenza dei giudizi (conforme ricordammo nel quarto modo della indagine): giacchè, guardati parzialmente sono gli uomini infiniti, e noi non possiamo raccogliere i giudizii di essi tutti e pronunziare quel che sentenzi il più degli uomini tutti e quel che il numero minore. Diventa per questo assurda la preferenza di alcuni giudicatori a cagione di loro copia.

E se non ci atteniamo neppure alla moltitudine, non troveremo verun altro modo con cui sieno giudicate le cose; mentre concediamo pur tanto. Da tutto ciò trovasi incomprensibile il criterio secondo cui hanno a giudicarsi le cose.

Ora poichè gli altri criterii si circoscrivono in questo (essendo ciascuno di essi parte, o passione, o atto dell'uomo); forse parrebbe di buona conseguenza il passare ad altro di quanto si ha a dire, giacchè qui erasi parlato abbastanza; ma acciocchè non sembri che noi fuggiamo la particolare confutazione di ciascuno, diremo in aggiunta poche cose intorno ad essi; e prima discuteremo del criterio chiamato *per cui*.

6. — Del criterio *per cui*.

Molta e quasi interminata fu la discordia dei dommatici sopra questo criterio; e noi che pensiamo procedere ancor per dritta via, diciamo: giacchè, secondo essi, l'uomo è quello da cui si giudicano le cose, ed egli, per giudicare, non può avere altro mezzo che il senso o l'intelletto (e su ciò ei medesimi concordano); se dimostreremo che nè per il solo senso egli può giudicare, nè per il solo intelletto, nè per ambidue insieme, noi avremo parlato in compendio contro tutte le particolari opinioni; conciossiachè tutte si riferiscano a questi tre punti. Incominciamo dai sensi.

Alcuni dicono essere vano il percepire dei sensi (perchè nulla soggiace loro di quanto reputano comprendersi); altri affermano sottostare tutte le cose da cui stimano venire commossi; e altri sentenziano che alcune cose sono loro sottoposte e altre non soggiaciono: e noi ignoriamo a cui consentire. Chè la controversia non giudicheremo col senso (ricercandosi appunto intorno ad esso se abbia una percezione vana o se davvero comprenda); e nemmeno per verun altro mezzo; mentre altro criterio non è pel quale bisogni giudicare, secondo l'ammessa proposta. Sarà dunque cosa ingiudicabile e incomprensibile se vanamente percepisca il senso, o se alcun che comprenda; e da ciò ne viene che nel giudizio delle cose noi non dobbiamo acconciarci a solo il senso, intorno cui non sappiamo affermare se davvero alcuna cosa comprenda.

Ma concediamo che i sensi sieno comprendenti; ciò non di meno li troveremo non meritevoli di fede circa le cose soggiacenti al di fuori. Chè in modo contrario si muovono i sensi dalle cose esterne: per esempio il gusto, dallo stesso miele ora è amareggiato, ora addolcito; e per la vista il medesimo colore quand'è sanguigno, quando bianco. Anche l'odorato non concorda con sè stesso: chi soffre del capo, per esempio, dice essere insoave l' unguento, ed è soave per chi non soffre così. I presi dal dio, e i tocchi nella mente, reputano ascoltare parlanti con loro, che noi non udiamo; e un'acqua medesima pare insoave agli infiammati per lo eccesso del calore, e tepida agli altri.

Che se taluno dicesse che tutte le parvenze sono vere, oppure alcune vere altre false, oppure tutte false, sosterrebbe una cosa impossibile, non avendo noi un criterio accertato per cui giudichiamo quello che sia da preferire: ma neppure esiste dimostrazione che ci porga le cose vere e giudicate, dacchè infino ad ora stiamo a cercare il criterio della verità, pel quale eziandio si convenga giudicare la dimostrazione stessa del vero. Anche perciò è in un assurdo chi reputi doversi prestar fede a coloro i quali stanno in condizione naturale, e non ai condizionati fuor di natura. Chè affermando questo senza dimostrazione desso non sarà creduto; e per le cose dette non potrà esibire una dimostrazione vera e giudicata.

E conceduto pure che sieno credibili le parvenze di quanti stanno in condizione naturale e non meritino fede quelle di chi è posto fuor natura; non potrà egualmente trovarsi, per mezzo dei soli sensi, il giu-

dizio delle cose esteriori. La vista, anche in natural condizione, dice essere talvolta rotonda talvolta quadrata una torre: il gusto dice i medesimi cibi essere non piacevoli ai satolli, saporosi ai famelici: e l'udito, del pari, una medesima voce di notte accoglie per gagliarda, di giorno per tenue: e l'odorato fa parere fetide ai più alcune cose che pei cuojai tali in verun modo non sono: e pure il tatto, se entriamo in un bagno, ci rende caldo il luogo vicino, se usciamo ce lo dà freddo. Ora giacchè i sensi in condizion naturale combattono fra loro, e la controversia non è giudicabile (mancando il criterio accertato pel quale possiamo giudicare), di necessità conseguitano tali dubbiezze. Altre più avvertenze a compimento del discorso potrebbersi riferire da quelle che dicemmo circa i modi del rattenimento: e per cui egualmente non è vero che il solo senso valga a giudicare gli oggetti esteriormente posti.

Passiamo però a ragionare dell' intelletto. Coloro i quali opinano doversi commettere soltanto all'intelletto nel giudizio delle cose, non valgono in prima a dimostrare questo: se possa comprendersi ciò che sia la mente. Chè, dicendo Gorgia non esistere nulla, afferma che pure la mente non esiste; e altri asseverando che ella esiste, come giudicheremo la controversia? Non colla mente (chè piglieremmo ciò di cui si indaga); non con altra cosa, dacchè, giusta la supposizione ora data, sostengono che nulla c'è per cui sieno le cose giudicate. Non può, dunque, giudicarsi nè comprendersi se la mente sia o non sia. Di che conseguita non doversi affidare alla sola mente nel

giudizio delle cose, quand' essa non è comprensibile.

Ma sia la mente comprensibile; e per supposizione ammettiamola esistente: dico ch' ella non può giudicare le cose. In effetti se ella non percepisce esattamente sè stessa, ma discorda intorno la propria sostanza, e il modo della generazione, e il luogo in cui dimora; come potrà delle altre cose avere esatto comprendimento? E ancora conceduto che la mente sia giudicatrice delle cose, non troveremo come giudicare con essa, sendo molta diversità nella mente. Altra è la mente di Gorgia secondo la quale afferma esistere nulla; altra quella di Eraclito, secondo la quale afferma che tutte le cose esistono; altra quella di chi dice alcune cose esistere, alcune non esistere: per cui non abbiamo modo a giudicare la diversità delle menti, nè potremo in veruna guisa sostenere che convenga seguire la mente di questo e non di quello. Che se osassimo giudicare con qualche mente (consentendo ad una parte dei discordanti) usurperemmo ciò di cui è indagine: e se con qualche altro istrumento, mentiremmo; dacchè le cose hanno a giudicarsi con la mente sola.

Inoltre con quanto dicemmo rispetto al criterio *da cui*, possiamo dimostrare che non ci è fattibile ritrovare un intelletto più acuto degli altri; e che, quando pure trovassimo una mente più acuta delle menti esistite e delle future (giacchè è ignoto se un'altra ce ne sarà più acuta), non si avrebbe a consentirle. E se anche supponiamo una mente di cui non sia altra più destra, non consentiremmo a chi giudi-

casse per mezzo di lei; temendo che egli profferisca discorso menzognero, ma che per essere fornito di acutissimo intelletto potrebbe persuadercelo come verità. Dunque con la mente sola non devonsi giudicare le cose.

Rimane da dire intorno ad ambidue insieme: cosa egualmente impossibile; chè, non solo i sensi non conducono la mente alla comprensione, ma le stanno contro. Infatti, poichè il miele a taluni sembra amaro, ad altri dolce, Democrito disse lui non essere nè dolce nè amaro; ed Eraclito e l'uno e l'altro. Per gli altri sensi, e per gli altri sentimenti, vale il medesimo discorso. Sì che l'intelletto movendo dai sensi è forzato a sentenziare cose diverse e pugnanti: e ciò è contrario al criterio comprensivo. È pure da soggiungere questo: le cose vanno giudicate o con tutti i sensi e con gli intelletti di ognuno, o con quelli di alcuni. Se dirassi con tutti, si chiederà cosa impossibile, apparendo ne'sensi e nelle menti tanta discordanza (e giusta poi la sentenza dell'intelletto di Gorgia, che non s'abbia a seguire nè la mente nè i sensi, tutto il discorso si sconvolgerebbe). Se con alcuni; come giudicheremmo che si convenga badare a codesti sensi e a codesto intelletto, e non a quelli altri, mancando il criterio certo per cui giudicare i diversi sentimenti e pensieri? E se diranno che noi giudicheremo i sensi e la mente con lo intelletto e coi sensi; verrebbero ad usurpare le cose ricercate; chè appunto si indaga se alcuno può per tali mezzi giudicare.

Dicasi pure questo: o coi sensi vengono a giudicarsi i sensi e le menti; o con le menti i sensi e le

menti ; o coi sensi i sensi, e con le menti le menti; o con i sensi le menti, e con le menti i sensi. Se coi sensi e con la mente vorranno giudicare gli uni e l'altra, non giudicheranno col senso e con la mente, ma con quell' uno mezzo che sceglierebbero ; e allora conseguirebbero le dubbiezze anteriormente dette. Se coi sensi i sensi, e con la mente le menti giudicheranno; poichè combattono i sensi co'sensi, e le menti con le menti; qualunque pigliassero dei sensi contrarii per giudicare gli altri sensi, usurperebbero ciò di cui si indaga, pigliando quel che è parte delle controversie, come meritevole di fede, per giudicare cose egualmente sottoposte a ricerca. Dicasi il medesimo rispetto alle menti.

Che se coi sensi giudicheranno le menti, coll'intelletto i sensi, si incontrerà il modo dell' alternazione; giusta il quale affinchè vengano giudicati i sensi, bisogna che prima sieno giudicate le menti; e acciocchè abbiano prove gl' intelletti, è d' uopo innanzi giudicare i sensi. Posto che, adunque, i criterii di una medesima natura non possono giudicarsi da altri di natura eguale ; nè quei di ambidue i generi da altro di un genere solo; nè a vicenda da quei di natura diversa ; non potremo preferire una mente ad un'altra mente, un senso ad altro senso : e però noi non avremo modo alcuno per cui giudicare. In fatti non valendo noi a giudicare nè per mezzo di tutti i sensi e intelletti, e nemmeno sapendo con quali bisogni giudicare e con quali no; non avremo mezzo alcuno per cui giudicare le cose. Anche per tali argomentazioni non può effettuarsi il criterio *per cui*.

7. — Del criterio *conforme a quale cosa.*

Vediamo ora il criterio conforme il quale affermano giudicarsi le cose; e intorno ad esso da prima vuolsi dire che la parvenza è inconcepibile; poichè insegnano essere la parvenza una impressione nel principio dirigente. (7) Siccome l' anima e il principio dirigente sono un alito, o qualche cosa più sottile dell'alito (a quel che dicono), nissuno potrà pensare che in lui ci abbia impressione nè per abbassamento, nè per rialto, al simile che vediamo ne' suggelli, nè per quella forza alteratrice di cui prodigiosamente è parlato; conciossiachè non terrebbe memoria di quanti precetti compongono l' arte, distruggendosi i primi dagli altri sopravenienti. E quando pure la parvenza si potesse pensare, ella verrebbe incomprensibile; dacchè sia una passività del principio dirigente: e come il principio dirigente non si comprende (e lo dimostrammo), così è inconcepibile una passività di lui.

Ma concediamo che la parvenza si comprenda: non però di meno possono per lei giudicarsi le cose. Chè agli oggetti di fuori ella non s'applica da sè, e non ne coglie i concetti (conforme dicono), ma per mezzo dei sensi. Ora i sensi non comprendono i soggetti esteriori, ma soltanto le loro passività, e però la parvenza dà la passione del senso, il che differisce dall' oggetto esteriormente posto. Il miele non è la cosa medesima di ciò che mi indolcisce; nè l'assenzio è cio che mi amareggia: ma c' è differenza. E se la passione differisce dall'esterno soggetto, anche la par-

venza non sarà la stessa cosa che il soggetto esterno, ma altra e diversa da esso; e però quando la mente giudicasse conforme a questa, mal giudicherebbe e non secondo il soggetto. Ed ecco come assurdo sia il dire che le cose esteriori vogliano giudicarsi secondo la parvenza.

Ma non può dirsi nemmeno quest' altro, che l'anima comprenda dalle percezioni sensibili gli oggetti esteriormente posti, per essere le percezioni dei sensi una cosa medesima con gli oggetti esteriori. D'onde, infatti, saprà la mente se le percezioni dei sensi abbiano medesimezza coi sensi, quando ella con le cose di fuori non s' abbatte, nè i sensi stessi non le manifestano la propria natura, ma le loro passioni (conforme ne ho discorso nei modi del rattenimento)? Chi non abbia conosciuto Socrate, e veda la effigie di lui, ignora se questa effigie somigli a Socrate: e così la mente, che consideri le percezioni dei sensi, e non vede le cose esterne, non saprà se le passioni dei sensi abbiano medesimezza con gli oggetti esteriormente posti. Ecco, perciò, che rispetto alla parvenza non possono le cose giudicarsi nemmeno per somiglianza.

Concedasi tuttavia che oltre al potersi la parvenza e pensare e comprendere, sia dessa valevole a giudicare conforme sè stessa le cose (quantunque ciò stia affatto contro il menzionato ragionamento). Seguiranne: o che s'abbia ad accogliere ogni parvenza, e però anche quella conforme cui dicesi che tutte le parvenze sono inammessibili; e allora si ritorcerà il discorso a questo che tutte le parvenze non sieno tali da potersi, secondo esse, giudicare le cose: oppure

che talune solamente hanno da accogliersi, e allora come giudicheremo che a codeste parvenze importi credere, a codest'altre non credere? O fuor della parvenza giudicheranno? e allora concederanno che per recare giudizio, la evidenza è superflua: giacchè dicono potersi al di fuor di essa giudicare alcune cose: o con la parvenza bisognerà giudicare, e come sceglieranno questa sola parvenza che pigliano a giudicatrice delle altre parvenze?

Ancora; ad essi occorrerà un'altra parvenza per giudizio delle altre immaginazioni, e un' altra pel giudizio di questa, e così all' infinito. Ma non si può giudicare di cose che vanno all' infinito: è quindi impossibile il trovare di quali parvenze occorra valersi come di criterii e di quali no. Giacchè dunque dallo accordare che bisogni recar giudizio intorno le cose conforme le parvenze, si torce da ambe le parti l'argomento o di prestar fede a tutte (quali criterii) o di credere a talune e non a talune altre; ne conseguita non doversi pigliare le parvenze quali criterii pel giudizio delle cose.

E ciò basti avere detto compendiatamente pur contro il criterio conforme a quale cosa dicevansi giudicate le cose. Vuolsi tuttavia avvertire che noi non ci proponemmo dimostrare che non esiste un reale criterio della verità (questo è principio dommatico), ma siccome pare che i dommatici abbiano con probabilità stabilito che un criterio della verità esiste, noi ponemmo di contro a loro gli argomenti stimati probabili; e ciò non affermando che veri sieno nè più probabili de'contrarii, sibbene per la probabilità che ap-

parisce eguale in questi ragionamenti ed in quelli esibiti dai dommatici, ne concludiamo alla sospensione.

8. — Del vero e della verità.

Anche conceduto per supposto che un criterio della verità ci sia, troverassi e inutile e vano, se da quanto sostengono i dommatici noteremo che la verità non è reale, e che il vero è insussistente. Ed ecco come argomentiamo: si dice differire il vero dalla verità in tre guise: per la sostanza, per la costituzione, per la potenza.

Nella sostanza: in quanto il vero è incorporeo (sendo esso un pronunziato e un detto), e la verità è corpo [8] (perchè scienza enunziativa di tutti i veri: la scienza poi é il principio dirigente foggiato in una tal forma; [9] e al modo che una tal forma della mano è pugno, il principio dirigente è corpo; ossia secondo loro, è un alito).

Nella costituzione: in quanto il vero è un certo che di semplice, per esempio: io dialogizzo; mentre la verità si compone del conoscimento di molti veri.

Nella potenza: in quanto con la verità stassi la scienza; ma col vero no; e dicono quindi che la verità stia unicamente col savio, mentre il vero è anche con lo stolto; potendo anche uno stolto dire il vero. Così i dommatici.

Ora noi, mirando al proposito di brevità, terremo discorso soltanto del vero, dacchè in lui stia circoscritta eziandio la verità, definita *una raccolta* [10] *di cognizioni di veri*. E di nuovo; giacchè alcune delle

ragioni sono più generali (per le quali tocchiamo la esistenza stessa del vero); altre speciali (per le quali dimostriamo che il vero non istà nella voce, o nel detto, o nel movimento dell'intelletto); stimiamo che pel presente basti mettere in chiaro le più generali soltanto. Chè siccome al cader giù del fondamento di una muraglia, anche tutte le parti sovracostruite se ne vanno; così rovesciata la esistenza del vero, si torranno le particolari prolisse argomentazioni dei dommatici.

9. — Se ci abbia *qualche vero* per natura.

Intorno il vero essendo controversia fra i dommatici, chè taluni dicono esistere qualche vero, altri non darsene veruno, non può siffatta controversia giudicarsi. Poichè qualunque affermi esistere il vero, se ciò profferisce senza dimostrazione non sarà creduto a cagione della controversia; e quando volesse portare in mezzo una dimostrazione, o confesserà ch' ella è falsa e non meriterà più credenza, e se sosterrà che tale dimostrazione è vera, cadrà nel discorso dell' alternazione; chiedendosi una dimostrazione della verità di quella, e poi un'altra per questa; e così sino all'infinito. Ora impossibile è dimostrare le cose infinite; e quindi anche impossibile conoscere come *un qualche* vero esista.

Ma questo medesimo *qualche* (accennato pel più generale di tutti) è o vero o falso, oppure nè vero nè falso, oppure e vero e falso. Posto lo dicano falso, confessano ogni cosa falsa: giacchè, siccome dall' es-

sere animato ciò che è animale, se ne trae che animati sieno tutti parzialmente gli animali; così se è falso *il qualche* (di tutti il più generale) devono essere falsi anche tutti gli altri particolari e vero nessuno. Se non che ne conseguita pure nulla esserci di falso; poichè è falsa questa sentenza: ogni cosa è falsa, e anche questa: c'è alcun che di falso; quali comprese in quel falso che è il più generale di tutti.

Se *alcun che* è vero, sarà vera ogni cosa: onde conseguita di nuovo che nulla di vero ci abbia; giacchè questo medesimo che dico: nulla c'è di vero, essendo *alcun che*, è vero.

Quando poi l'*alcun che* fosse e vero e falso, ciascuno de'particolari sarà e vero e falso: donde conseguirebbe nulla esserci di vero per natura; giacchè ciò che possiede tale natura da essere vero, non può in veruna guisa essere falso.

Se infine l'*alcun che* non è nè falso nè vero, rimane confessato che non sarà vera ogni particolar cosa, detta non vera e non falsa insieme. — Per tali considerazioni non ci è manifesto se il vero esista.

Aggiungasi: o solamente le cose che appariscono sono vere, o soltanto le non manifeste; oppure delle vere, altre sono oscure altre apparenti: ma giacchè nessuna di tali proposizioni è vera, siccome dimostrammo, e nulla dunque di vero esiste.

Se unicamente le cose manifeste sono vere, diranno o che tutte le manifeste sono vere o che talune; se tutte, l'argomentazione si converte, in quanto che per alcuni è manifesto che non esiste vero; se talune, è impossibile si dica da alcuno senza qualche criterio

che codeste sieno vere e codeste altre no. Ora usando del criterio dirà o che esso criterio sia manifesto o che oscuro: ma oscuro no per verun modo; essendo al presente supposto che le sole cose evidenti sieno vere; e se manifesto, dacchè si ricerca quali cose manifeste sieno vere e quali false, anche quella evidente cosa che si piglia pel giudizio delle manifeste vorrà di nuovo un altro criterio evidente, questo un altro, e ciò sino alla fine. Ma è impossibile recare giudizio delle cose infinite; dunque è impossibile comprendere se vere sieno le sole cose manifeste.

D'egual forma, chi dicesse vere le sole cose oscure, non dirà che vere sieno tutte (giacchè non affermerà come vero che le stelle sono di numero pari, e che le medesime sieno dispari); e se dirà vere talune, con quale mezzo giudicheremo che codeste oscure sieno vere e che quelle altre sieno false? Con un mezzo evidente no del tutto; e se con uno oscuro cerchiamo quali cose delle oscure sieno vere e quali false, questo medesimo mezzo oscuro abbisognerà di un altro che lo giudichi, e questo di altro, sino all'infinito; e dunque non sono vere neppure le cose oscure.

Rimane a dire che talune delle cose vere sieno evidenti e altre oscure: ma anche questo è assurdo. Chè, o sono vere tutte le manifeste e le oscure, o alcune delle manifeste e talune delle oscure: se tutte, rivolgesi di nuovo l'argomento, dacchè si concederebbe vero anche questo: niente è vero; e direbbesi quindi vero pur anco che le stelle sieno pari e che esse sono dispari. Se vere sono talune delle evidenti e

talune delle oscure, come giudicheremo, che fra le manifeste quelle sono vere, quelle false? Se per mezzo di cosa evidente, il discorso n'andrà all'infinito; se per cosa oscura, giacchè anche le oscure vogliono un giudizio, ancora quest'oscuro giudicherassi per un altro. Se per uno evidente, rincontrasi il modo di alternazione; se per uno oscuro, si corre all'infinito. Egualmente dicasi circa le oscure: chi piglia a giudicarle con alcun mezzo oscuro, corre all'infinito; chi per un mezzo evidente, o prende cosa sempre evidente e va all'infinito, o trapassa a cosa oscura, e cade nell'alternazione. Falso è dunque l'asserire che, delle cose vere, altre sieno manifeste, altre oscure.

Se, pertanto, non sono vere nè le cose manifeste nè le oscure, nè talune delle manifeste e talune delle oscure, nulla c'è di vero. Ma se niente è vero, e il criterio stimasi valere pel giudizio del vero, tal criterio diventa inutile e vano; pur se poniamo a concessione ch'esso abbia sussistenza. Or quando rimanghiamo sospesi circa lo esistere del vero, ne seguita che fanno da temerarii quanti insegnano che la dialettica è la scienza delle cose false e delle vere, e di quelle che non sono nè false nè vere.

Chiarito dubbio il criterio della verità, non può asseverarsi più nulla nè circa le cose reputate evidenti (giusta il sentenziare de'dommatici) nè intorno alle oscure. Di fatto, poichè i dommatici stimano comprenderle per mezzo delle evidenti, se intorno a queste cose chiamate evidenti noi siamo costretti rimanere in sospeso, come oseremo noi sentenziare circa le oscure? Tuttavia per dippiù opporremo in modo speciale

anche circa le cose oscure: e siccome elleno pajono comprendersi e affermarsi per mezzo di segno e di dimostrazione, ricorderemo con brevità come faccia d'uopo di rattenimento anche intorno al segno e alla dimostrazione. Cominciamo dal segno, anche perchè la dimostrazione in quanto al genere pare un segno.

10. — Del segno.

Giusta i dommatici, alcune delle cose sono chiare altre oscure: e, fra le oscure, talune sempre oscure, tali altre oscure a tempo e altre oscure naturalmente. Chiare dicono essere quelle che da sè medesime traggono al loro conoscimento; come sarebbe questa: essere giorno. Sempre oscure quelle che per natura non cadono sotto la nostra comprensione, come questa: essere pari in numero le stelle. Oscure a tempo quelle che, naturalmente chiare, celansi a noi per alcune esteriori accidenze; quale sarebbe adesso per me la città degli Ateniesi. Naturalmente oscure quelle che non hanno natura da caderci innanzi evidente; così i pori dei corpi che noi immaginiamo e non mai da sè appariscono; ma che per altri mezzi reputiamo comprendersi, come pei sudori e per cose simili.

Insegnano, dunque, che le cose chiare non abbisognano di segno, comprendendosi da sè medesime; e neppure le sempre oscure, perchè di natura non comprensibile; sibbene che le oscure a tempo e le oscure naturalmente si comprendono per mezzo di segni; non però medesimi, ma le incerte a tempo per segni com-

memorativi, e le incerte naturalmente per segni indicativi.

I segni dunque, a loro detta, sono: altri commemorativi, altri indicativi. Commemorativo chiamano quello che, occorso con evidenza insieme all'oggetto segnato, appena esso ci capita da vedere (pur stando l'oggetto oscuro), ne trae alla ricordanza di ciò che fu osservato insieme e che al presente non veggiamo con evidenza; così è pel fumo e pel fuoco. Dimostrativo è quel segno, dicono, che non occorre evidentemente insieme all' oggetto segnato, ma per costituzione di propria natura significa ciò di cui è segno: a mo' d' esempio i movimenti nel corpo sono segni dell'anima. Onde questo segno definiscono così: *il segno indicativo è una enunciazione, la quale, in cosa congiunta bene, precede e discopre quanto viene appresso.*

Essendo doppia, come accennammo, la differenza dei segni, non diremo contro ogni segno, ma solo contro l'indicativo, come quello che pare foggiato dai dommatici. Mentre il commemorativo si crede con la vita: così la vista del fumo, a chiunque fa segno del fuoco; e chi veda una cicatrice, dice che vi accadde una ferita. Non solo, perciò, non contrastiamo alla vita, ma la difendiamo; e concordando senza opinione a quanto in essa è creduto ci opponiamo a quanto viene parzialmente architettato dai dommatici.

Tali cose forse conveniva premettere a chiarezza della indagine: resta che passiamo alla confutazione: non già istudiandoci affatto di mostrare che il segno indicativo non esiste, ma ricordando la parità di ra-

gione che si manifesta negli argomenti recati circa la esistenza sua e circa il suo non esistere.

11. — Se esista qualche segno indicativo.

Codesto segno, per quel che ne dissero i dommatici, non può intendersi. E noto subito: gli stoici, che paiono averne discorso esattamente, volendo recare innanzi il concetto del segno, dicono: il segno essere una enunciazione che, in cosa bene congiunta, precede e discopre quanto viene appresso: la *enunciazione* (1) poi dicono che sia un *detto compito in sè manifestantesi in quanto è da sè: buon congiunto* dicono quel pronunziato che non incominciato dal vero termina col falso. Giacchè il congiunto, o principia dal vero e termina col vero, come: se è giorno, c'è luce; oppure comincia dal falso e termina col falso, come: se la terra vola, alata è la terra; oppure incomincia dal vero e termina in falso, come: se la terra esiste, la terra vola; oppure principia dal falso e termina nel vero, come: se la terra vola, la terra esiste. Di questi congiunti, insegnano, che sia cattivo un solo; quello che incomincia dal vero e termina nel falso; tutti gli altri, buoni.

Precedente dicono ciò che, nel congiunto cominciante dal vero e terminante nel vero, sta innanzi, ed è discuopritivo del *conseguente;* in quanto, per esempio, nel congiunto: se costei ha latte, costei partorì, le parole « costei ha latte » paiono dimostrative delle altre: costei partorì; così eglino.

E noi in prima avvertiamo che è incerto se esista

un detto tale: e siccome tra i dommatici, gli Epicurei dicono che tale non esiste, e gli stoici che esiste; quando costoro dicono che tale detto c'è, adoperano o la sola pronunciazione o anche la dimostrazione. Ma se la pronunciazione, avranno contradditori gli Epicurei con la pronunciazione che significa non esistere tale detto; se piglieranno la dimostrazione, dappoichè la dimostrazione si compone di proposizioni enunciate, non potrà pigliarsi cosa composta di detti per far credere che il detto esiste. Non conceduto l'esistere del detto, come accordare esistente un composto di detti? Chi, pertanto, dalla composizione di detti si argomenta costruire l'esistenza di qualche detto, e' vuol fare che si creda la questione per ciò intorno a cui si ricerca. E se non può chiarirsi nè col semplice dire nè con dimostrazione che qualche detto esiste, rimane oscuro che alcun detto ci sia. Il medesimo è per la enunciazione; in quanto pur essa è un detto.

Ma quand' anche si accordasse per supposto la esistenza di qualche detto, non si troverebbe una reale enunciazione, composta di detti non esistenti insieme tra loro. In grazia d'esempio, nelle parole: *se giorno è, v' è luce*, quando dico *giorno è* non è detto *v' è luce;* e quando dico *v' è luce* non è detto *giorno è.* Or se le cose composte di alcun che, non possono esistere quando insieme tra loro non esistono le parti; e le parti di cui si compone la enunciazione non esistono insieme, dunque la enunciazione non esiste.

E pur lasciato ciò, rinverrassi che non si può comprendere un buon congiunto. In fatti, dice Filone che sia un buon congiunto ciò che non comincia dal

vero e termina in falso; per esempio, quando fosse giorno ed io disputassi, sarebbe congiunto buono il dire: *Se giorno è, io disputo.* Ma Diodoro insegna che non potè nè potrà mai un buon congiunto principiare dal bene e terminare nel falso: secondo lui, perciò, il congiunto proferito appare falso; giacchè con *giorno esistente e me tacente* incominciato dal vero si termina in falso. Invece questo altro è vero: *se non sono indivisibili gli elementi delle esistenze, sono indivisibili gli elementi delle esistenze;* chè sempre cominciandosi dal falso (qual si è *sono indivisibili gli elementi delle esistenze*) si discende al vero che, secondo lui, è: *indivisibili sono gli elementi delle esistenze.*

Ma que' che vogliono considerata la connessione, dicono essere buono il congiunto quando il contrario del conseguente combatte col suo precedente. Per sentenza de' quali i congiunti sopradetti sono viziati; mentre è vero questo: *se giorno è, il giorno esiste.* E coloro che giudicano dalla pronunciazione, dicono esserci vero congiunto quando ciò che termina sta potenzialmente nel precedente; così, secondo loro questo: *se giorno è, il giorno esiste*; ed ogni altra enunciazione congiunta profferita due volte, forse sarà falsa; giacchè è impossibile che una cosa contenga in sè sè medesima.

Forse, dunque, può parere non giudicabile siffatta controversia; chè non saremo credibili giudicando, senza dimostrazione nè con dimostrazione, veruna delle preaccennate sentenze. La dimostrazione, in effetti, pare aggiustata allorchè la sua conclusione tien die-

tro al collegamento di lei per mezzo di proposizioni maggiori, siccome il conseguente all'antecedente; per esempio così: *se è giorno, c' è luce; ma il giorno c' è, dunque c' è luce; se c' è giorno, c' è luce; il giorno è, la luce è.*

Che se indagasi come giudichiamo la conseguenza di ciò che seguita all'antecedente, troverassi il modo di alternazione; giacchè per dimostrare il giudizio del collegato, la conclusione tien dietro alle proposizioni maggiori della dimostrazione come già dicemmo: e di nuovo, affinchè ciò sia creduto, bisogna che si faccia giudizio del congiunto e della conseguenza: il che è assurdo. Dunque il buon congiunto non si può comprendere.

Ma è pure incerto il precedente; il quale (siccome dicono) è ciò che va innanzi nel congiunto che incomincia dal vero e finisce nel vero. Che se tale segno è discopritore di ciò che seguita, il conseguente è o chiaro od oscuro: se chiaro, non gli occorrerà veruno scuoprimento, ma si comprenderà insieme con esso, nè è il significato di lui, e però nemmeno questo il suo segno. Se oscuro, dappoichè intorno agli oscuri non può giudicarsi quali di loro sieno veri, quali falsi, e se tra loro ci abbia alcun che di vero, rimarrà oscuro se nel vero finisca il congiunto. Donde si raccoglie pure che è oscuro se quello che in lui è posto innanzi, preceda.

E lasciate anche tali osservazioni, dico ch' esso segno non può essere discopritore del conseguente, giacchè il conseguente è significato a rispetto del segno, e quindi si comprende insieme con esso. Giacchè

le cose che hanno riferimento ad altro si comprendono le une con l'altre; e siccome il destro, prima del sinistro, non può comprendersi quale destro del sinistro, e a vicenda (e dicesi il medesimo di altre cose che hanno qualche riferimento); così non può comprendersi il segno prima del significato. E quando non si comprenda il segno avanti del significato, desso non può esserne dichiaratore, comprendendosi con lui medesimo e non dopo di lui.

Dunque per le cose ragionate in comune dagli uomini di contraria opinione, il segno non è intelligibile; giacchè e' dicono che si riferisce a qualche cosa e sia dichiarativo del significato, a cui insegnano che ei si riferisca. Quindi, se è riferito ad alcuna cosa, e si riferisce al significato, deve assolutamente comprendersi col significato, come il sinistro col destro, il superiore coll' inferiore, e le altre cose di riferimento vicendevole; e se è dichiarativo del significato, importa necessariamente ch' e' si concepisca prima di lui, acciocchè conosciuto innanzi ci meni alla notizia della cosa che per suo mezzo viene conosciuta. Ora è impossibile concepire una cosa che non si può conoscere prima di altra innanzi la quale è necessario venga conosciuta: torna, quindi, impossibile concepire alcuna cosa la quale e si riferisca ad alcun che, e insieme sia dichiarativa di ciò a cui si pensa riferita. Ma il segno dicono sia riferito a qualche cosa e dichiarativo del significato; dunque è impossibile intendere il segno.

Oltracciò si noti che fu già controversia avanti di noi, tra chi diceva esserci alcuno segno indicativo, e chi asseriva non esistere segno veruno. Ora chi af-

ferma esserci qualche segno indicativo, o dice codesto semplicemente e senza dimostrazione valendosi d' un puro enunciato, o con dimostrazione: se adoprerà soltanto l'enunciato, non guadagnerà fede; se vorrà dimostrare, usurperà il ricercato medesimo; e infatti dicono la dimostrazione un genere di segno; ma giacchè è dubbio se il segno esista o non esista, rimarrà incerto se la dimostrazione esista o no: alla stessa maniera che, per supposto, ricercando se esiste l'animale viene a chiedersi se esista l' uomo, dappoichè animale sia l' uomo. È poi assurdo il dimostrare ciò che si ricerca per mezzo di ciò che egualmente si ricerca o per sè medesimo. Nessuno, pertanto, potrà nemmeno con la dimostrazione affermare che il segno esiste. E dacchè non puossi nè alla semplice, nè per dimostrazione, pronunziare asseverantemente circa il segno, impossibile è recare sovra lui una sentenza comprensiva. Che se non comprendesi il segno con esattezza, non avrassi a dire ch' ei sia significativo di alcuna cosa; mancando esso pure di conferma: e però non esisterà nemmeno il segno. Giusta siffatto ragionamento, il segno non sarà esistente nè intelligibile.

Ancora questo si vuol dire: o unicamente manifesti sono i segni, o unicamente oscuri; oppure taluni dei segni sono manifesti, taluni oscuri; ma di tali supposti nessuno è buono; dunque il segno non esiste.

Che oscuri non sieno tutti i segni, dimostrasi così: l'oscuro non viene manifestato da sè medesimo (come dicono i dommatici), ma per altro soggetto che cada sotto i sensi, e però quando il segno sia oscuro, vorrà altro segno chiaro (giacchè secondo la precedente sup-

posizione nessun segno è manifesto), e questo un altro e fino all'infinito. Ma segni infiniti pigliare non si possono; impossibile è dunque comprendere un segno che sia oscuro: e, però, esso non esiste; non valendo a significare nulla, nè ad essere un segno perchè non si comprende.

E se tutti i segni sono manifesti; dappoichè il segno a qualche cosa si riferisce, e col significato ha riferimento; e gli oggetti riferentisi ad alcun che vengono compresi l'uno per l'altro; le cose che si dicono significate, comprese insieme ai segni manifesti, saranno manifeste. Alla guisa che venutici sotto a vedere il destro ed il sinistro, non diciamo apparire il destro più che il sinistro o il sinistro più che il destro; così comprendendosi congiuntamente il segno e il significato, non è a dire manifesto il segno più che il significato. Ma se manifesto è il significato, non sarà un significato, non bisognando a lui altra cosa che lo significhi e lo discuopra. Sicchè come tolto via il destro, non esiste il sinistro; così tolto via il significato non può esistere il segno. Ed ecco che troverassi non esistente il segno, quando altri dica essere i segni unicamente manifesti.

Resta a dire che dei segni altri sieno manifesti altri oscuri; ma pur così rimarranno incertezze. Le cose che si dicono significate da segni manifesti saranno manifeste (giusta il discorso già fatto); ma se non abbisognano di cosa significatrice, elle saranno del tutto non significate; e quindi non esisteranno neppure que'segni dacchè nulla abbiano a significare. All'incontro i segni oscuri ai quali occorrano altri

che gli discuoprano, se è detto che vengono significati da oscuri (andando l'argomentazione sino all'infinito), si troveranno incomprensibili; e per questo non esistenti, conforme dicemmo avanti: e se è detto che vengano significati da manifesti, riusciranno manifesti, comprendendosi insieme ai segni manifesti di loro; ma anche perciò non esisteranno; perchè è impossibile che cosa alcuna e sia naturalmente oscura e apparisca. Così per inversione di discorso, si rinverranno manifesti i segni de' quali parliamo e che furono supposti oscuri. Se, dunque, i segni non sono tutti manifesti nè tutti oscuri: e dopo questi, altri non esistono (come essi dicono), i predetti segni saranno non esistenti.

Delle molte cose a dirsi basteranno queste poche, in prova che non esiste segno indicativo. Ora ricorderemo gli argomenti dell'esserci qualche segno; e ciò per mettere innanzi concetti di eguale valore dei precedenti discorsi. Chè, o significano alcuna cosa le voci portate contro del segno, o non significano nulla: se insignificanti sono, come rimoveranno la esistenza del segno? e se significano quel che è il segno, o sono dimostrativi gli argomenti contro del segno o non dimostrativi: ma se non dimostrativi, non dimostrano che il segno non esista; e se dimostrativi, giacchè la dimostrazione è un genere di segno, come discuopritrice della conclusione sarà un segno. Donde si trae questa argomentazione: se il segno è, il segno esiste; se il segno non è, il segno esiste; giacchè gli è per mezzo della dimostrazione (la quale è un segno) che si dimostra non esistere il segno. In somma o il se-

gno esiste o il segno non esiste; dunque il segno esiste.

Ma a siffatto discorso viene contrapposto quest' altro ragionamento; se non c' è segno, il segno non esiste; e se esiste il segno quale i dommatici dicono essere il segno, non esiste segno. Chè il segno intorno a cui si parla, secondo la notizia propria di lui, dicendosi e riferito a qualche cosa e discopritore del significato, non si trova esistente come già dimostrammo. Insomma o è segno o non è segno; dunque il segno non esiste.

Circa, poi, alle voci intorno ai segni, risponderanno i dommatici se qualche cosa significano o se nulla significano: se nulla significano, non viene creduto che il segno esista: se poi significano, avranno conseguente il significato. E questo poi valeva quanto l' esistere del segno; a cui seguita che il segno esiste, conforme ricordammo con inversione di argomento.

Ora giacchè portansi ragioni egualmente persuasive e circa lo esistere del segno e circa il non esistere, non c' è luogo a dire che il segno esista piuttosto che non esista.

12. — Intorno alla dimostrazione.

Da tutto ciò è manifesto che non è cosa provata neppure la dimostrazione; giacchè se intorno al segno ratteniamo il giudizio, e la dimostrazione è un segno, di necessità bisogna rattenersi anche dal giudizio intorno la dimostrazione. E troveremo che i ragionamenti fatti intorno al segno, ponno adattarsi eziandio contro la dimostrazione; dacchè ella paia riferita ad

alcuna cosa e discuopritrice della conclusione: per cui ne seguirebbero quasi tutte le avvertenze dette contro il segno. Ma quando parzialmente circa la dimostrazione vogliasi dire, trarrò in compendio il discorso sovr'essa; provandomi prima a chiarire, alla breve, quel che affermano essere la dimostrazione.

Ell' è come insegnano, *un ragionamento che per raccolta* (sistema) *di proposizioni accertate* (lemmi) *discuopre una oscura deduzione.* Quello che poi dicono, verrà più chiaro da quanto segue. Ragionamento è l' unione di lemmi e di una deduzione: e si dice che i lemmi di esso sieno enunciazioni concordemente pigliate per formare la conclusione; e che la deduzione o conclusione sia la enunciazione formata dai lemmi; come in questo esempio: *se giorno è, c' è luce; ma il giorno è, dunque c' è luce;* le parole dunque *c' è luce* sono conclusione, le altre lemmi.

Dei ragionamenti altri sono concludenti, altri inconcludenti. Concludente, quando un congiunto che principia da lemmi di ragionamento consertato e termina nella deduzione di esso, è buono: per esempio, il sopradetto discorso è concludente, perchè a questo intrecciamento de' suoi lemmi *è giorno, e se è giorno, c' è luce*, conseguita il dire *c' è luce* in questo congiunto *se giorno è, e se è giorno, c' è luce.* Inconcludenti sono que' che così non vanno.

Altri de' concludenti sono veri, altri non veri: veri, quando non solo è buono il congiunto per intrecciamento dei lemmi e per deduzione (conforme si disse) ma anche è vero nella conclusione e in quel che s'intreccia co'suoi lemmi; quale è nell' antecedente con-

giunto. Vero è poi l' intrecciato che abbia tutto di vero; per esempio: *è giorno, e se è giorno c' è luce.* Non veri sono i ragionamenti che così non procedono: per esempio, posto che fosse giorno, l'argomentazione: *se è notte, c' è tenebra, ma ora è notte, dunque tenebre esistono*, sarebbe sì concludente (giacchè è buono il congiunto: *è notte, e se notte è, dunque c' è tenebra*), ma non sarebbe vero; perchè è falso il precedente intrecciato: *è notte, e se è notte, c' è tenebra*; sendo falso in sè medesimo quel *notte è*; e falso è quello intrecciamento che ha falsità in sè medesimo. Donde insegnano essere vera l' argomentazione che da lemmi veri raccoglie vera conclusione.

E ancora dei ragionamenti veri, altri sono dimostrativi altri non dimostrativi: dimostrativi quelli che da cose manifeste ne raccolgono alcuna oscura; non dimostrativi quelli che così non fanno. Come questa argomentazione: *se giorno è, c' è luce*, ma il *giorno è, dunque c' è luce*, non è dimostrativa; poichè l'esserci luce (che è la conclusione) è cosa manifesta. E quest'altra: *se per la superficie discorrono sudori, ponno pensarsi canaletti; ma per la superficie i sudori discorrono, dunque sono da pensare canaletti,* è dimostrativa perchè ha conclusione oscura che è: *dunque sono da pensare canaletti.*

Delle argomentazioni concludenti a qualche cosa già oscura, alcune guidandoci solamente per mezzo di lemmi ci conducono alla conclusione, altre sono e guidatrici e discuopritrici. Guidano solamente quelle che sembrano dipendere dalla fede e dalla memoria, come questa: *se qualche Dio ti dirà che costui abbia*

ad arricchire, egli arricchirà; or questo Nume (e per supposto sia indicato Giove) *ti dice che costui dovrà arricchire, dunque egli arricchirà.* A siffatta conclusione noi assentiamo non tanto per necessità de'lemmi, quanto perchè crediamo alla enunciazione del Nume. Ed altre non pure guidandoci ma discuoprendoci ci conducono alla conclusione; come questa: *se per la superficie discorrono sudori, sono da pensarsi canaletti;* ma la prima parte c'è, dunque anche la seconda; giacchè il discorrere de' sudori discuopre che ci sieno canaletti, essendo prima concepito che traverso a corpo denso l' umido non può recarsi. La dimostrazione deve perciò essere un ragionamento concludente e vero, e avente una conclusione di cosa oscura e dichiarantesi per virtù di lemmi: onde si dice la dimostrazione essere un ragionamento che per raccolta di proposizioni accertate discuopre una deduzione oscura.

13. — Se dimostrazione ci sia.

È così che sogliono chiarire il concetto della dimostrazione.

Che poi dimostrazione non ci sia, può raccogliersi dalle cose che dicono; pur che si abbatta ciascun concetto compreso nella definizione. Per esempio: il ragionamento si compone di enunciazioni; ma le cose composte non possono esistere se a vicenda non coesistano le parti di cui sono composte (come è chiaro dal letto e dagli oggetti simili). Ma le parti del ragionamento a vicenda non coesistono: giacchè quando

diciamo il primo lemma non esiste ancora, nè l'altro lemma, nè la deduzione; e quando profferiamo il secondo non esiste il primo lemma, e non è ancora la deduzione; quando pronunziamo la deduzione, non esistono più i suoi lemmi. Non esistono, dunque, insieme fra loro le parti del ragionamento e però non sembra esistere neppure l'argomentazione. Oltre di ciò è incomprensibile l'argomentazione concludente: in effetti se essa giudicasi dalla conseguenza del congiunto, dacchè la conseguenza, nel congiunto, è controversa tanto da non potersi giudicare ed è forse incomprensibile (secondo avvertimmo nel discorso intorno al segno) così è incomprensibile l'argomentazione concludente. I dialettici stessi insegnano che si faccia inconcludente la argomentazione o per disgiungimento, o per omissione, o per mala forma di ricerca, o per eccedenza. Per disgiungimento; quando i lemmi non abbiano tra loro conseguenza e deduzione, come in questo caso: *se giorno è, è luce; ma i grani si vendono in piazza*; *dunque Dione passeggia.* Per eccedenza; quando trovansi o lemmi che vanno oltre il collegamento del discorso, come: *se giorno è, è luce; ma anche il giorno è, ma anche Dione passeggia; dunque c'è luce.* Per mala forma di ricerca; quando la forma del discorso non è concludente; e però mentre sono argomenti comprensivi (come dicono) questi: *se giorno è, è luce, ma il giorno è, dunque la luce è; se giorno è, è luce, ma luce non è, dunque giorno non è;* così è inconcludente argomentazione questa: *se giorno è, è luce, ma la luce è, dunque è il giorno.* Dappoichè siccome il congiunto dice che entro di sè

esiste e l'antecedente e il conseguente, se pigliasi l'antecedente, è di ragione si tragga pure il conseguente; e tolto via il conseguente si toglie anche l'antecedente; chè se esistesse l'antecedente esisterebbe pure il conseguente. Ma quando si assume il conseguente non si pone di necessità l'antecedente; giacchè il congiunto non prometteva che al conseguente tenesse dietro l'antecedente, bensì che all'antecedente il solo conseguente. Per questo l'argomentazione che dal congiunto o dall'antecedente trae il conseguente si dice essere comprensiva (*sillogistica*), e anche quella che dal congiunto e dall'opposto del conseguente trae l'opposto dell'antecedente. Ma quella che dal congiunto e dal conseguente trae l'antecedente, è inconcludente (siccome la predetta); giacchè quantunque veri i suoi lemmi, conclude il falso, quando parli di notte e ci sia luce di lucerna. Questo dire: *se giorno è, è luce*, è un vero congiunto; e anche questo assunto: *ma luce è*. Invece la deduzione *dunque è giorno*, è falsa.

Per omissione è difettoso il ragionamento nel quale si lascia alcuna delle parti che occorrono per raccogliere la conclusione. Così mentre (a quel che stimano) è buon discorso questo: *la ricchezza è o buona cosa, o cattiva, o indifferente; ma cattiva non è, e non indifferente, dunque ell'è buona;* si fa difettoso per omissione quest'altro discorso: *la ricchezza è o buona, o cattiva, ma cattiva non è, dunque ell'è buona.* Quand'io pertanto, avrò dimostrato che, secondo loro, non può giudicarsi esistere differenza veruna tra le argomentazioni concludenti e le inconcludenti, verrà dimostrato essere incomprensibile il

ragionamento concludente, ed essere una ridondanza quell' interminabile parlare che portano essi nella dialettica. Ne dimostro come segue.

Fu detto che l' argomentazione inconcludente per disgiungimento si conosce dal non avere conseguenza tra loro i suoi lemmi e la deduzione. Poichè, dunque, il giudizio del congiunto deve precedere la cognizione di questa conseguenza, ed il congiunto è cosa non giudicabile (siccome discutemmo), tale sarà pure il ragionamento inconcludente per incoerenza. In fatti, chi afferma inconcludente il ragionamento per sconnessione, se dice questo per sola profferenza, sarà lecito opporre una enunciazione contraria alla profferita innanzi: e se ne dimostra per discorso, udrà dirsi che in prima deve essere concludente siffatto ragionamento e poi s'ha a dimostrare che i lemmi dell'annunciato discorso rimangono sconnessi per incoerenza. Ma non conosciamo poi se desso sia dimostrativo, non avendo sul congiunto un giudizio concorde pel quale giudicare se allo intrecciamento dei lemmi del ragionamento tenga dietro la conclusione. Anche per questo, dunque, non abbiamo modo a discernere fra le concludenti argomentazioni quella che per incoerenza è difettosa.

Opporremo le stesse cose a chi asserisca diffettoso un ragionamento a cagione di mala forma nella ricerca. Giacchè qualunque stabilisce che una tal forma è viziata, non ha modo accertato e concludente pel quale valga a concludere quel che dice.

Può ripetersi il medesimo contro a quelli che si provano a mostrare inconcludenti i discorsi dove ci abbia ommissione. Chè non potendosi giudicare quale

sia un discorso perfetto e compito, rimarrà oscuro quello in cui ci sia ommissione. E chi voglia per discorso mostrare che un' argomentazione manca di qualche parte, se non ha un criterio certo del congiunto per cui possa giudicare le conseguenze dell'argomentazione annunciata, non potrà giudiziosamente e direttamente asseverare che ella sia mancante.

Ma anche un ragionamento che per eccedenza dicesi cattivo, non può giudicarsi con dimostrazioni. Giacchè quanto alla superfluità troverannosi inconcludenti pure le argomentazioni vantate come indimostrabili dagli stoici; tolte le quali si rovescia tutta la dialettica. Tali sono quelle che dicono non abbisognare di dimostrazione per la propria conferma, ed essere invece dimostrative del come si concludono altri argomenti. Or che tali argomentazioni indimostrabili eccedano, si farà chiaro con l'annunziarle; e così avremo esibita ragione di ciò che diciamo.

Ne sognano molte di indimostrabili; ma specialmente queste cinque espongono, a cui tutte l'altre sembrano riferirsi. La prima, che dal congiunto e dall'antecedente conclude il conseguente, come: *se giorno è, è luce, ma il giorno è, dunque è luce.* La seconda, che dal congiunto e dall'opposto del conseguente, conclude l'opposto dell'antecedente, come: *se giorno è, è luce, ma luce non è, dunque non è il giorno.* La terza, che da una proposizione negativa consertata, e da una delle parti del consertato conclude il contrario del resto, come: *non è giorno, ed è notte, ma giorno è, dunque non è notte.* La quarta, che da una proposizione disgiuntiva e da uno dei disgiunti, rac-

coglie il contrario del resto, come: *o è giorno, o è notte; ma giorno è, dunque non è notte.* La quinta, da una disgiuntiva proposizione e da uno de' disgiunti raccoglie il resto, come: *o è giorno, o è notte, ma notte non è, dunque è giorno.*

Tali le argomentazioni celebrate come indimostrabili, e che a me paiono inconcludenti per eccedenza. E subito a cominciare dalla prima: o è cosa assicurata che dal detto *è giorno* conseguiti l'altro *è luce* (e quello appunto precede questo nel congiunto *se giorno è, è luce*), o è cosa oscura. Ma se è oscura, non daremo il congiunto per accertato; e se è chiaro che, posto il detto *è giorno,* necessariamente venga l'altro *è luce;* quando noi diciamo che *è giorno,* si conclude pure *è luce;* per cui questo argomento *è giorno, dunque è luce* basta, e si va oltre col congiunto *se giorno è, è luce.*

Egualmente ci conduciamo eziandio per la seconda indimostrabile. O può essere che mancando il conseguente, esista l'antecedente, o ciò non può essere. Se può essere, non sarà buono il congiunto; ma se non può essere, appena messa la negativa pel conseguente, viene posta la negativa dell'antecedente; sì che di nuovo eccede il congiunto, essendoci di già l'argomentazione *luce non è, dunque non è giorno.*

La medesima ragione sta anche per la terza indimostrabile. O è manifesto il non poter essere che le cose congiunte in una proposizione consertata coesistano a vicenda, o è cosa oscura; se è oscura, non assentiremo la negativa dell'intreccio; se è manifesta, appena posta una parte, verrà negata l'altra, e sarà

un soverchio la negativa dell' intreccio, dicendo noi così: *giorno è, dunque non è notte.*

Cose simili diciamo per la quarta e per la quinta indimostrabili. O è manifesto che nella proposizione disgiuntiva, una parte sia vera ed una falsa, con perfetta pugna (conforme annunzia la disgiunzione), od è cosa oscura. Se è oscura, non concederemo la disgiunzione; se è manifesta, al mettersi l'una delle parti, sarà palese il non esistere dell'altra; o col togliersi via di una, si chiarirà esistente l'altra; per cui è bastevole il connettere così: *giorno è, dunque non è notte; non è giorno, dunque è notte;* ed è un di più la disgiunzione.

Importa dire il medesimo anche intorno ai sillogismi chiamati attributivi (*categorici*) di cui si valgono i peripatetici, come in questa argomentazione: *il giusto è onesto, l'onesto è buono, dunque il giusto è onesto.* O è accertato e manifesto che l'onesto è buono, o è cosa dubbia ed oscura; ma se è oscura non si concederà quel che è in questione di discorso, e però il sillogismo non concluderà; e se è manifesto che ogni onesto sia interamente anche buono, appena siasi detto; quest'è onesto, raccoglierassi anche essere detto buono. Per cui basterà tale questione: *il giusto è onesto, dunque il giusto è buono;* e sarà un di più l'altro lemma in cui dicevasi buono l'onesto. Egualmente in questo altro discorso: *Socrate è uomo, ogni uomo è animale, Socrate è dunque animale.* Se non è manifesto da sè che qualunque sia uomo, esso è anche animale, non viene accertata la generale proposizione, nè la concederemo nella argomentazione. Ma

se dall'essere altri un uomo ne seguita ch'ei sia animale, e però ne rimanga confermata per vera la proposizione *ogni uomo è animale;* tosto sarà detto *Socrate è uomo,* raccoglierassi anche *essere egli animale.* Sarà quindi sufficiente questa argomentazione: *Socrate è uomo, Socrate è dunque animale;* e sarà un andare oltre con la proposizione *ogni uomo è animale.* Di eguali metodi sarà possibile usare anche con le altre prime argomentazioni attributive, senza che occorra fermarsi di vantaggio.

E giacchè cadono in una superfluità così fatti discorsi, ne' quali i dialettici pongono il fondamento dei sillogismi, per tale eccedenza si rovescia tutta quanta la dialettica; non potendo noi cernere i discorsi eccessivi (e per questo inconcludenti) dai concludenti chiamati sillogismi. Che se a taluni non piace che siano di un lemma solo i discorsi, ei non meritano fede maggiore che Antipatro ([12]) il quale non disapprovava neppure così fatti discorsi.

Per ciò non puossi giudicare qual sia il ragionamento chiamato concludente dai dialettici. Ma anche non può trovarsi l'argomentazione vera, sì per le cose dette innanzi e sì perchè necessariamente deve finire nel vero. Chè la conclusione, che si dice vera, è o manifesta od oscura: manifesta non può essere (che quando venisse innanzi chiara di per sè, non abbisognerebbe di lemmi a discuoprirsi; nè sarebbe manifesta meno de' suoi lemmi): e nemmanco può essere oscura, dacchè resti ingiudicata la controversia intorno alle cose oscure (come già ammonimmo), le quali però sono anche incomprensibili: onde incom-

prensibile è pure la conclusione dell'argomentazione detta vera. Ma se questa è incomprensibile, non conosceremo se vero o falso il concluso: e dunque ignoreremo se vera o falsa l'argomentazione, e non sarà rinvenibile il ragionamento vero.

E, anche su ciò oltrepassando, dico non potersi trovare l'argomentazione che per mezzo di cose manifeste concluda ad una oscura. Chè se la deduzione tiene dietro allo intrecciamento de' suoi lemmi, e se il conseguente e il finale è riferito a qualche cosa, all'antecedente; siccome i relativi vengono insieme compresi (secondo che dichiarammo) posto che sia la conclusione oscura sono altresì oscuri i lemmi; e se evidenti i lemmi, evidente sarà la conclusione, che si comprende con essi i quali sono manifesti; per cui non è possibile concludere un oscuro da manifesti.

È perciò che dai lemmi non si discuopre la deduzione. Infatti od essa è oscura e non può comprendersi, o è manifesta e non ha bisogno di cosa rivelante. Se dunque la dimostrazione dicesi argomentazione per raccoglimento (cioè concludente) la quale discuopra una deduzione oscura per mezzo di alcuni veri consentiti; e noi avendo avvertito che non esiste argomentazione nè concludente, nè vera, nè raccogliente cose oscure per via delle chiare, nè svelatrice di conclusione; è lampante che la dimostrazione non sussiste.

E anche per quest'altra obbiezione rinverremo che la dimostrazione non è, e non si intende. Chiunque dica esistere la dimostrazione, egli pone una dimostrazione o generale o speciale: una dimostrazione non

è possibile a mettersi nè generale nè speciale (come avvertiremo); e giacchè oltre a così fatte, non se ne può pensare veruna, dunque nessuno può ammettere la esistente dimostrazione.

Dimostrazione generale non può sussistere per questo: o ella ha alcuni lemmi, e alcuna deduzione, o non ne ha: se non ne ha, e nemmanco ell'è dimostrazione; se ha qualche lemma, e qualche deduzione, giacchè ogni dimostrato in tal guisa, come il dimostrante, sono un particolare, la dimostrazione è speciale; e dunque non ci è una dimostrazione generale. Ma e neppure ella c'è speciale: chè o diranno essere la dimostrazione un composto di lemmi e di conclusione, oppure un composto di lemmi soltanto; ma nè in un caso nè nell'altro c'è dimostrazione (come chiarirò), dunque non esiste dimostrazione speciale.

Il connettimento dei lemmi e della deduzione non fa dimostrazione: dapprima perchè avendo una parte oscura che è la deduzione, ella sarebbe oscura (e ciò sarebbe una assurdità); chè se questa dimostrazione è oscura, abbisognerà di ciò che dimostri lei piuttosto che essere dimostratrice di altre cose. Per secondo: giacchè dicono che la dimostrazione si riferisce ad alcun che, cioè alla deduzione; e le cose relative si intendono riferite ad altre cose (conforme insegnano essi); bisogna che il dimostrato sia altra cosa dalla dimostrazione. Se, quindi, la conclusione è ciò che viene dimostrato, non si intenderà la dimostrazione con la conclusione. Infatti o la conclusione porta qualche cosa in aggiunta alla dimostrazione propria, o nulla: se aggiugne sarà discuopritrice di sè medesima; se

non aggiugne ma è un di più, non farà nemmeno parte della dimostrazione, che diremo essere dimostrazione cattiva per eccesso.

Ma neppure il connettimento de' lemmi soli parrà dimostrazione. Chi, in effetti, dirà mai che sieno una argomentazione, che rendano un giusto concetto, queste parole: *se giorno è, è luce, ma il giorno è?* Adunque il connettimento de' soli lemmi non è dimostrazione; e neppure la speciale dimostrazione ha sussistenza. Che se non sussiste la dimostrazione speciale, nè la generale; e se oltre codeste non si può pensare dimostrazione veruna, dunque la dimostrazione è insussistente.

Ma c'è da avvertire la insussistenza della dimostrazione anche da questo. Se la dimostrazione esiste o ella, chiara, rivela una cosa chiara, od oscura una oscura, od oscura una chiara, o chiara una oscura. E giacchè non può pensarsene veruna discuopritrice di tali parti, dunque ella non è intelligibile. In fatti, posto che ella, chiara, discuopra cosa chiara, la discoperta sarà insieme e chiara e scura: chiara in quanto è supposto essere tale; oscura perchè abbisogna di una rivelazione, e da sè medesima non ci occorre dinanzi manifestamente. Se oscura rivela cosa oscura; essa vorrà altra cosa che discuopra lei, e non sarà rivelatrice di altre; e ciò va lunge dal concetto della dimostrazione. Per questo, neppure una cosa oscura non può essere dimostrazione di una chiara, nè una chiara di una oscura, giacchè c'è riferimento ad altro, e le cose che si riferiscono vengono insieme comprese; e però comprendendosi insieme alla dimo-

strazione manifesta ciò che si dice venire dimostrato, questo sarà evidente. Invertirassi quindi il discorso, e non troverassi che la stessa cosa chiara sia dimostrativa di una oscura. Se, dunque, quanto è chiaro non fa dimostrazione dell' evidente, nè l'oscuro dell'oscuro, nè l'oscuro dell'evidente, nè l'evidente dell'oscuro; e oltre a questi casi affermano non esisterne veruno, è da dire che non ci sia dimostrazione.

Ancora soggiungiamo: la discordanza è circa la dimostrazione; chè taluni dicono non esisterne di sorta, (come que' che sostengono non esistere nulla affatto), altri che c' è (come affermano la maggior parte de' dommatici): e noi non diciamo che esista piuttosto che non esista. Arroge che la dimostrazione è assolutamente un domma; e giacchè intorno a tutti i dommi c' è disputazione, deve per necessità esserci controversia circa ogni dimostrazione. Quindi come per mo' di dire, acconsentendo la dimostrazione che esiste il vuoto, resta acconsentito l'esistere del vuoto; così è chiaro che i dubitanti della esistenza del vuoto, dubiteranno anche della dimostrazione di esso: fassi il medesimo discorso rispetto agli altri dommi di cui sono le dimostrazioni; e però qualunque dimostrazione rimane nel dubbio, ed è contrastata.

Ora siccome la dimostrazione è oscura a motivo del disaccordo intorno ad essa (giacchè le cose disputate per essere controverse rimangono oscure) ella non è da sè medesima evidente, e deve essere costruita dalla dimostrazione. Ma anche la dimostrazione per cui si costrurrà la dimostrazione, non sarà accertata nè evidente (dacchè appunto stiamo ora ricercando

se esista la dimostrazione): e se ell'è controversa ed oscura, abbisognerà di altra dimostrazione, e questa di altra, e ciò sino all' infinito. Ma gli infiniti non si ponno dimostrare; è dunque impossibile il mettere avanti ciò che sia la dimostrazione. E ciò non puossi nemmeno per segno discuoprire; chè ricercandosi se il segno esista, e il segno bisognando di dimostrazione a chiarire la propria realtà, si trova il modo di alternazione; chè alla dimostrazione occorra il segno, e al segno di nuovo la dimostrazione; il che fa un assurdo.

Ancora non puossi giudicare la disputa circa la dimostrazione, perciocchè la giudicazione ha bisogno di un criterio; e come tuttavia si indaga se un criterio esista (secondo riferimmo) e al criterio bisogna una dimostrazione che lo dichiari un criterio, di nuovo si riviene nel modo di dubbio per alternazione. Se, pertanto, non può mostrarsi nè per mezzo di dimostrazione, nè di segno, nè di criterio, che la dimostrazione esiste; e avendo chiarito come di per sè ella non si manifesti; ne seguita che incomprensibile sia la dimostrazione, e per ciò che ella non è esistente. Difatto si intende in quanto dimostri; ma dimostrare non può se non è compresa, e dunque non esiste la dimostrazione.

L'avere detto queste cose in compendio, pur contro la dimostrazione, basterebbe. Ma i dogmatici, costruendo in contrario, dicono: o dimostrativi sono gli argomenti portati contro la dimostrazione o non dimostrativi; se non dimostrativi, non valgono a mostrare che la dimostrazione non esiste; se dimostrativi ei sono, inducono per conversione di discorso la sus-

sistenza della dimostrazione. Di che concatenano tale argomento: *se c' è dimostrazione, la dimostrazione esiste; se non c' è dimostrazione, la dimostrazione esiste: o c'è dunque dimostrazione, o dimostrazione non c'è, dunque la dimostrazione esiste.* E incalzano con questo altro argomento dello stesso valore: *ciò che seguita dai contrarii non solo è vero, ma anche necessario: ora sono contrarie tra loro queste sentenze: la dimostrazione c' è, la dimostrazione non c'è, da entrambi le quali seguita esistere la dimostrazione, dunque la dimostrazione c'è.*

Contro ciò si può dire qualcosa; per esempio, giacchè non teniamo che alcuna argomentazione sia dimostrativa, diciamo altresì che i discorsi contro la dimostrazione non sono affatto dimostrativi, ma che ci paiono persuasivi; e i persuasivi non sono per necessità dimostrativi. E quando ei sieno dimostrativi (di che non affermiamo) e' saranno al tutto veri: e come veri sono gli argomenti che raccolgono i veri dal vero, così vera è la loro deduzione, che era questa: *non esiste dunque la dimostrazione;* e quindi, per invertito argomento, *non esiste la dimostrazione.* Può accadere altresì che siccome i purgativi medicamenti cacciano fuori dal corpo sè medesimi insieme alle materie soggiacenti, così tali argomentazioni rovescino sè medesime insieme alle altre appellate dimostrative: e ciò non è contradditorio. Giacchè questa sentenza: *nulla è vero,* non solo porta via ciascuna delle altre, ma rovescia con le altre sè medesima. E potrebbesi anche dimostrare che è inconcludente siffatta argomentazione: *se è dimostrazione, la di-*

mostrazione c'è; se non è dimostrazione, la dimostrazione c'è; o ella però esiste o ella non esiste; ella dunque esiste. Tuttavia per ora sarà bastevole siffatto argomento; quando sia buono il congiunto: *se è dimostrazione, la dimostrazione c'è*, importa che il contrario del suo conseguente (cioè *la dimostrazione non esiste*) combatta il primo: *la dimostrazione c'è* quale antecedente del congiunto. Ma secondo loro non può essere buono un congiunto che si componga di enunziati pugnanti fra loro: giacchè il congiunto promette che, essendo vero il proprio antecedente, tale sia pur anco il conseguente; ma il caso è contrario per i pugnanti; qualunque sia di ciascuno di loro, non può esistere il restante. E però quando sia buono questo congiunto: *se dimostrazione è, la dimostrazione esiste*, non può essere buono questo altro congiunto: *se non è dimostrazione, la dimostrazione esiste.*

E ancora per supposizione concedendo che sia buono il congiunto *se non è dimostrazione la dimostrazione esiste*, potrà anche stare insieme la sentenza *se è dimostrazione* con l'altra *non esiste la dimostrazione;* e se le può stare insieme non le è contraria. Però nel congiunto *se è dimostrazione la dimostrazione esiste*, il contrario del conseguente non pugna con l'antecedente di esso, e quindi non sarà buono il congiunto.

Di nuovo; accordato che tale congiunto sia buono, e la sentenza: *non è dimostrazione,* non combatta con l'altra: *la dimostrazione esiste*, non sarà buona nemmeno la proposizione disgiuntiva: *o è dimostra-*

zione o non è dimostrazione. Giacchè la disgiunzione buona promette sia buona una delle parti che sono in lei e la restante o il restante sia falsa o falso con ripugnanza. Che se è buona la disgiuntiva proposizione, trovasi ancora cattivo il congiunto: *se non è dimostrazione, la dimostrazione esiste,* composto di pugnanti. Sono dunque discordanti e tra loro si rovesciano i lemmi della sopraccennata argomentazione; e però l'argomentazione non è buona. Ed ei non possono nemmeno dimostrare che alcuna cosa seguiti dai contrarii, non avendo il mezzo giudicativo della conseguenza, siccome ne discorremmo.

Ma di ciò abbiamo parlato ad abbondanza. Che se persuasive sono le argomentazioni fatte intorno la dimostrazione (e tali saranno), e persuasivi anche gli argomenti ragionati contro la dimostrazione, necessaria cosa è il rattenere lo assenso pure circa la dimostrazione non affermando più lo esistere che il non esistere della dimostrazione.

14. — Del sillogismo.

E quindi sarebbe forse un soverchio il discorrere circa i vantati sillogismi; tanto perchè ei si rovesciano con la esistenza della dimostrazione (egli è manifesto che non esistendo questa, non ha luogo il discorso dimostrativo), tanto perchè a confutarli da parte nostra valgono le cose dette prima; allorchè nel disputare sopra la eccedenza accennammo un certo modo per cui può dimostrarsi che tutti gli argomenti dimostrativi degli stoici e dei peripatetici sono inconcludenti.

Ma fors'anche in aggiunta non sarà danno il mettere particolare discorso sovr' essi; in ispecie che molto eglino, i dommatici, se ne tengono. E per avvertire la non esistenza loro si avrebbero assai cose a dire; ma soliti andare per le brevi, basterà procedere con tale metodo anche per essi. Dirò adesso degli indimostrabili: perchè tolti via questi, cadono anche tutti gli altri argomenti i quali hanno da essi la dimostrazione della concludenza.

Questa proposizione, adunque: *ogni uomo è animale* si conferma per induzione dai particolari: poichè, dall'essere l'uomo Socrate, anche animale, e Platone del pari, e Dione, e ciascuno singolarmente, pare possibile il confermarsi che ogni uomo è animale: sicchè quando uno individuo solo apparisse contrario agli altri, non sarebbe buona la generale proposizione. A mo' d'esempio: stante che i più degli animali muovono la mascella inferiore, e il solo coccodrillo la superiore, buona non è la proposizione: *ogni animale muove la mascella inferiore*. E però quando dicono: *ogni uomo è animale, ma Socrate è uomo, dunque è animale;* da questa generale proposizione *ogni uomo è animale,* volendo raccogliere la proposizione particolare: *Socrate dunque è animale*, siccome la conferma della generale proposizione viene per mezzo della induzione (giusta quel che ricordammo), eglino cascano nell'argomento per alternazione, sillogizzando dal particolare la proposizione generale, e dal generale il particolare. Il simile è in questa altra argomentazione: *Socrate è uomo, nessuno uomo è quadrupede, Socrate dunque non è quadrupede;* la

proposizione: *nessun uomo è quadrupede* volendo confermare per induzione dai particolari; e ciascun particolare volendo trarre per sillogismo dalla proposizione: *nessun uomo è quadrupede*, cadono nell'incerto della prova per alternazione.

Egualmente è da procedere anche nelle altre proposizioni appellate indimostrabili dai peripatetici; e che pure sieno cosifatte: *se giorno è, è luce.* Nella sentenza: *se giorno è, è luce*, è concludente (secondo essi dicono) quel: *luce è:* e questo *luce è* con l'altro; *è giorno*, è confermativo del: *se giorno è, è luce;* giacchè il sopra annunziato congiunto non si reputerebbe buono quando non fosse prima visto che è sempre coesistente il: *luce è*, con l'altro: *è giorno.* Ora se a comporre il congiunto: *quando giorno sia, è luce* occorre prima avere inteso che essendo giorno, di necessità è anche la luce (e da tale congiunto raccogliesi che se: *giorno è, la luce è*); poi se dal congiunto: *quando giorno è, è luce* raccogliesi la coesistenza dello: *essere giorno* e dell'*essere la luce* (per quanto si attiene al presente discorso indimostrabile); e poi se dalla coesistenza delle predette proposizioni si confermi il congiunto; allora il modo di alternazione rovescia nella incertezza la sussistenza della argomentazione.

Parimente per quest'altro argomento: *se giorno è, è luce; ma luce non è, dunque non è giorno.* Chè senza luce non potendosi vedere il giorno, stimasi buono il congiunto *se giorno è, è luce;* difatto quando mai per supposto il giorno apparisse e non la luce, direbbesi falso quel congiunto. E però rispetto al prean-

nunziato discorso indimostrabile, quel: *non essere giorno quando luce non sia* raccogliesi dall'altro: *se giorno è, è luce.* Or giacchè l'uno e l'altro di essi per la propria confermazione ha bisogno dell' altro confermato, tolto a fare prova di sè, si cade nel modo di alternazione.

Ma eziandio dal non poter essere insieme fra loro alcune cose, quali per avventura il giorno e la notte, argomentansi buoni e questo negativo della congiunzione: *non è giorno ed è notte,* e il disgiuntivo: *o giorno è o è notte.* Ma il non coesistere di queste cose, reputano essi di provare col negativo della congiunzione, e col disgiuntivo, dicendo: *non è giorno, è notte; ma notte è, dunque non è giorno;* e anche: *o è giorno o è notte, ma notte è, dunque non è giorno;* oppure: *non è notte, dunque è giorno.* Di che noi ancora diciamo: se alla confermazione del disgiuntivo e del negativo della unione ci bisogna in prima comprendere che gli enunziati in essi contenuti non sono coesistenti; e se la non coesistenza loro pensano di arguirla dal disgiuntivo e dal negativo della unione, si va nel modo di alternazione. E difatto non possiamo aggiustare fede ai predetti congiunti se non abbiamo compreso la non coesistenza delle enunciazioni in essi contenute; e non possiamo affermare la loro non coesistenza prima di avere formati i sillogismi coi congiunti.

Non sapendo, impertanto, come mettere un principio di credenza (a cagione delle prove vicendevoli) diciamo che non hanno sussistenza nè il terzo nè il

quarto nè il quinto degli argomenti indimostrabili, per quanto ne viene affermato.

15. — Della induzione.

Ciò, per ora, basterà aver detto intorno ai sillogismi: ma facile a respingersi reputo che sia anche il modo di ragionare per induzione. Giacchè per essa dai particolari e' vogliono trarre credenza all'universale, o fanno ciò per percorrere tutti i particolari, o qualcuno solamente: ma se qualcuno, la induzione non è sicura, potendoci essere un particolare, fra i dimenticati nella induzione, contrario all'universale: e se pigliassero in esame tutti i particolari, tenteranno uno impossibile; essendo i particolari infiniti e non determinabili. Così per un verso e per l'altro parmi accadere che la induzione vacilli.

16. — Delle definizioni.

Ma poichè i dommatici sono baldanzosi dell'artificio delle definizioni (che mettono nella parte razionale della chiamata filosofia), importa adesso che alcun poco ragioniamo sopra le definizioni.

E siccome essi dommatici opinano che per molti rispetti giovino le definizioni; troverai forse che si comprende in due sommi capi tutta la grandissima loro necessità di che parlano. Essi dimostrano sempre necessarie le definizioni o pel comprendimento o per la istruzione: se, quindi, avvertiremo che in nessuno dei due casi elle sono giovevoli, parmi avremo rove-

sciata tutta la fatica vanamente posta intorno a loro dai dommatici. Ed ecco: se chi non conosce ciò che viene definito, non può definire la cosa ignorata; e chi conosce e poi definisce, non comprende già dalla definizione il definito, ma alla cosa prima compresa acconciò la definizione; non è necessaria la definizione al comprendimento delle cose. Chè se vogliamo definire ogni cosa, non definiremmo nulla del tutto, cadendo nell'interminabile: e se confessiamo che alcune si comprendono senza definizione, viensi a dimostrare non necessarie le definizioni al comprendimento: giacchè allo stesso modo che comprendiamo alcune cose non definite, noi possiamo, senza le definizioni, comprendere le cose tutte. Cotal che o nulla del tutto definiremo (per l'andare che si fa all'interminabile), o mostreremo non necessarie le definizioni: e però, non le troveremo necessarie nemmeno per l'insegnamento. Conciossiachè siccome chi primo conobbe una cosa, la conobbe fuori della definizione, per simile guisa colui che la insegna può insegnarla senza definizione.

Oltracciò essi giudicano le definizioni dalle cose che si definiscono, e dicono errate le definizioni che contengono alcuna cosa non esistente nelle definite o in tutto o in parte: per cui se alcuno dicesse l'uomo essere animale razionale immortale, oppure animal razionale grammatico, sia perchè nessun uomo è immortale, sia perchè alcuni non sono grammatici, dicono essere viziata la definizione. E fors'anche non sono giudicabili le definizioni per la infinità dei particolari, da cui devesi giudicarle; e poi non è possibile si comprendano o si insegnino le cose per le quali è

fatto il giudizio, sendo elleno già prima conosciute quali già innanzi comprese.

Ora non sarà ridicolo il dire che le definizioni giovino per il comprendimento, o per la istruzione, o per la intera chiarezza, mentre ci stendono intorno tanta oscurità? Poniamo esempio (tanto per celiare) che, volendosi chiedere ad un cotale se gli venne incontro un uomo portato a cavallo, con di seguito un cane, si facesse così la interrogazione: o animale razionale, mortale, di pensiero e di scienza capace, ti venn'egli incontro un animale ridicolo, di larghe unghie, capace di scienza civile, poggiante le globulenze sull'animal mortale che nitrisce, seguito dall'animale quadrupede che latra? Ma non meriterebbe le rise cotestui, che per mezzo di definizioni, caccia un uomo a non saper pronunziare nulla intorno a cose conosciutissime?

È però da dire inutile la definizione in quanto concerne tali oggetti; o s'abbia ella a chiamare un discorso che, per breve avvertenza, ci conduca alla notizia delle cose sottoposte alle voci (il che non apparisce punto da quel che prima dicemmo), oppure un discorso manifestante quel che una cosa sia o piaccia a taluno. Chè volendo rappresentare quel che sia la definizione, cadono in una controversia inefficace, che, per il proposito di questo scritto ora intralascio, quantunque paia rovesciare da sè le definizioni.

17. — Della divisione.

Non è bisogno che adesso io dica più oltre circa le definizioni. Ma poichè taluni dei dommatici affermano la dialettica essere la scienza sillogistica, in-

duttiva, determinativa; stimo che dopo avere parlato del criterio, del segno, degli argomenti dimostrativi, dei sillogismi, della induzione, e delle definizioni, non sia fuor di luogo il pigliare a discorrere in breve sulla divisione. Sostengono, impertanto, che la divisione in quattro modi venga eseguita: o il nome si divide nei significati, o il tutto nelle parti, o il genere nelle specie, o la specie negli individui. Ma forse è facile venire a conoscere che non esiste scienza divisiva in veruno di questi casi.

18. — Della divisione del nome nei significati.

E' dicono bene che le scienze sieno fra le cose di natura, non tra quelle di posizione; e ciò ragionevolmente, perchè la scienza vuol essere una cosa ferma e immutabile; e le cose poste hanno facile e assai mutevole cambiamento, variando nelle differenti posture che sono in facoltà nostra. E quindi, poichè i nomi danno i significati positivi e non naturali (e diversamente tutti in egual maniera i Greci e i Barbari intenderebbero ogni cosa significata dai vocaboli; e oltracciò è sempre in facoltà nostra il dichiarare e il significare, con quegli altri nomi che vogliamo, le cose da significarsi); come sarà possibile una scienza divisiva del nome nei significati? O come potrà la dialettica, secondo pensano taluni, essere la scienza dei significanti e dei significati?

19. — Del tutto e della parte.

Del tutto e della parte disputeremo nei capitoli detti fisici; e al presente circa la divisione che si

chiama del tutto nelle sue parti sono a discorrersi queste cose. Quand'uno dice che la decina si divide in uno, due, tre e quattro, non viene diviso il dieci in questi numeri; chè appena le è tolta la prima parte (facendone ora concessione), per esempio la unità, non è più il supposto dieci, ma il nove, e un altro tutto diverso dalla diecina. Però il togliersi via e il dividersi dei rimanenti, non è fatto sopra la diecina ma sopra alcuni altri numeri i quali diversificano ad ogni toglimento: e quindi non potrassi forse dividere il tutto in quello che si dicono parti di lui: giacchè se il tutto fosse divisibile nelle parti, vorrebbesi che le parti si contenessero nel tutto prima della divisione; ma parmi non si contengano. Per esempio (tenendo ancora il discorso sul dieci) asseriscono che il nove sia proprio una parte del dieci (e però si divide in uno e nove); ma e l'otto egualmente (e però si divide in otto e due) e il sette del pari, e il sei, e il cinque e il quattro, e il tre e il due e l'uno. Or se tutti questi numeri sono contenuti nella diecina e con lei composti, formano cinquanta cinque; il che è assurdo. Non contengonsi dunque nella diecina quelle che si dicono parti di essa; nè la diecina può dividersi, come un tutto, nelle parti che punto non si scorgono in essa.

Avvertenze medesime sarebbero da affacciare sulle grandezze, allorchè per avventura taluno volesse dividere una grandezza di dieci cubiti. Parmi, quindi, che non possa nemmeno il tutto venire diviso in parti.

20. — Dei generi e delle specie.

Rimane dunque a dire intorno ai generi e alle specie; su di che più diffusamente disputeremo in altro luogo: ora alla breve diciamo questo.

Se i generi e le specie dicono essere pensamenti, varrà a rovesciarli quella sorta di argomentazioni che ponemmo contro l'intelletto e la parvenza. Se lascieranno loro una particolare sussistenza, che risponderemo noi in contrario? Se i generi esistono, eglino o sono tanti quante le specie, o esiste una specie comune a tutte quelle che si dicono specie di esso, ossia un genere. Posto, però, che esistano tanti generi quante le specie di essi, non esisterà quel genere comune il quale verrà in esse diviso: o se dicono esistere un solo genere in tutte le specie proprie, ciascuna specie di lui o fa parte del suo tutto o di una parte di esso. Ma del tutto no certamente (non essendo possibile che cosa formante un tutto sòlo, nel medesimo tempo si contenga in altra e per guisa da scorgersi il tutto in ciascuna delle cose nelle quali affermasi esistere). Che se piglia una parte, avvertesi in prima che alla specie non andrà dietro tutto il genere, come suppongono (e l'uomo non sarà un animale, ma parte d'animale, per esempio una sostanza non animata nè sensibile); poi si dirà che tutte le specie parteciperanno o della medesima parte del proprio genere, o l'una di questa e l'altra di quella. Ma della medesima non è possibile per le cose dette; e se l'una di questa e l'altra di quella, non simili per genere saranno tra loro le

specie (il che non ammetteranno), e ciascun genere sarà infinito, diviso in una infinità di specie non solo ma anche di individui, nei quali si vede insieme colle proprie specie. Dirassi, quindi, che Dione non solo è uomo, ma eziandio animale. E se tali cose sono assurde, anche le specie non partecipano in veruna porzione del loro genere, che è uno solo.

Ora se ciascuna specie non partecipa di tutto il genere, nè di porzione di esso, come affermerassi mai che esista un genere solo in tutte le specie di lui, per forma che si divida pure in esse? certo non vorrà dire questo nessuno; eccetto che non componesse alcune immagini, le quali si dissiperebbero, giusta i metodi degli scettici, con le ingiudicabili controversie degli stessi dommatici.

E quest'altra osservazione aggiungiamo alle altre. Le specie sono o così o così; e i generi di essi sono o così o così, o alcuni così e altri no, oppure nè così nè così. Per esempio, siccome tra questi e tra quelle c'è e de' corpi e degli incorporei, de' veri e de' falsi, e taluna per avventura è bianca, taluna nera, taluno è massimo, taluno minimo, e altre cose simili; quell'*alcun che* (per mo' di dire) cui taluni sostengono essere generalissimo o sarà tutto, o questo o quello, o niente.

Ma se questo *alcun che* fosse niente affatto, neppure un genere, la indagine avrebbe fine. E quando si dica essere ogni cosa, oltr'essere tale affermazione un impossibile, ei dovrebb'essere ogni cosa sì delle specie che degli individui ne' quali esiste. Difatti, alla medesima guisa che essendo l'animale una sostanza animata, sensibile (giusta il loro dire), si chiama sostanza

animata e sensibile ciascheduna delle specie di lui; così, quando il genere sia un corpo e un incorporeo, un falso e un vero, un negro per avventura e un bianco, un piccolissimo e un grandissimo, ed ogni altra cosa, sarà ogni cosa ciascuna delle specie e ciascun individuo: il che non si vede; dunque ciò è falso. Quando poi sia o questo o quello, il genere di questo non sarà il genere degli altri; come se *l'alcun che* fosse corpo, non sarebbe degli incorporei, e animal razionale non sarebbe degli irrazionali; per cui non sarebbe *alcun che* nè incorporeo, nè animale irrazionale (e degli altri egualmente); il che è assurdo.

Non è dunque, il genere, questa e quella cosa, nè questa sì e quella no; e anzi non può nemmeno esistere nè questo nè quel genere: e se ciò è, dunque il genere non esiste punto. Che se taluno dicesse che il genere sia ogni cosa in potenza, diremo come ciò che in potenza è qualche cosa, deve essere qualche cosa pure in atto. A mo' d'esempio, non può essere grammatico chi tale non sia in atto. E però se il genere è ogni cosa in potenza, domandiamo loro che cosa è l'atto; e così rimangono le medesime incertezze: chè il genere non può essere ogni cosa contraria in atto.

Ma non può neppur essere alcuna cosa in atto, altra in potenza; come corpo in atto, incorporeo in potenza: giacchè in potenza è quello che è possibile a sussistere in atto; e ciò che è corpo in atto, impossibile è che esista incorporeo in atto; e così (a mo' di discorso) se corpo è in atto, non è incorporeo in potenza; e a vicenda. Non possiamo, quindi, dire che il genere sia in atto alcuna cosa e altra in po-

tenza solamente: che se esso è niente in atto, non sussiste: e però nulla è il genere che affermano dividersi nelle specie.

E anche ciò merita considerazione, siccome per essere un medesimo Alessandro e Paride non può accadere che sia vero il dire *Alessandro passeggia*, e falso il dire *Paride passeggia;* così se è una medesima cosa essere uomo ed essere Teone o Dione, questo nome *uomo* messo a formare la proposizione comporrà la vera o la falsa enunciazione per ambideo. Ma ciò non si scorge; chè se Dione siede, e Teone passeggia, la sentenza *l'uomo passeggia* detta per questo è vera, per quello è falsa. Il nome di uomo non è dunque comune ad entrambi, nè medesimo per entrambi, ma è diverso e particolare all'uno e all'altro.

21. — Dei comuni accidenti.

Il simile può dirsi intorno ai comuni accidenti. Chè se una e medesima cosa avvenne a Dione ed a Teone (ad esempio il vedere) quando, per supposto, morisse Dione e Teone rimanesse, e vedesse, diranno essi che la vista nel morto Dione sta incorrotta (e questo è ripugnante), o diranno che la vista medesima si consumò e non si consumò (il che è assurdo)? La vista di Dione non è dunque medesima che quella di Teone, sibbene diversa e particolare dell' uno e dell'altro. Chè se un medesimo respirare accadde in Dione ed in Teone, non può tale respirazione esistere in Dione, e non esistere in Teone; e può invece ac-

cadere che l'uno finisca e l'altro sopravviva: dunque la non è cosa medesima.

22. — Dei sofismi.

Su ciò basterà avere così brevemente parlato. Or non è forse sconveniente il badarci alcun poco col discorso intorno ai sofismi; giacchè pure allo scioglimento di questi dicono necessaria la dialettica coloro che la vantano. E' dicono: poichè dessa è conoscitrice dei ragionamenti veri e dei falsi (e anche i sofismi sono false argomentazioni), ella sarà eziandio giudicatrice di questi che guastano la verità con le verosimili apparenze. Per cui i dialettici quasi soccorrendo all'ondeggiante vita, ([3]) provano con diligenza ad insegnarci la nozione, le deduzioni, e gli scioglimenti dei sofismi, affermando il sofisma essere un discorso verosimile e fraudolento, il quale accoglie una deduzione o falsa o simile alla falsa, od oscura, o in altro modo non ammessibile. Così l'hai falsa nel sofisma: *nessuno dà a beveve uno accusativo* (categorema), *ma è accusativo* (categorema) *il bevere assenzio, dunque nessuno dà a bevere assenzio;* l'hai simile a falsa, siccome in questo: *ciò che non poteva e non può farsi, non è assurdo, ora non poteva e non può avvenire questo che il medico in quanto è medico, uccida:* oscura così: *e non ti interrogai di nulla per primo, e le stelle non sono pari; or io ti ho per primo interrogato se le stelle sieno pari.* Oppure in altro modo la conclusione non è accettabile, siccome nelle argomentazioni chiamate soleciz-

zanti; per esempio: *ciò che vedi esiste, or tu vedi un frenetico, dunque esso è frenetico.* (14) Così pure: *quel che vedi esiste; ma tu vedi un luogo infiammato, c'è dunque luogo infiammato.* Di poi essi imprendono a definire e dimostrare gli scioglimenti loro, dicendo che nel primo sofisma una cosa fu conceduta per le premesse e un'altra fu dedotta; fu conceduto che non si beve il categorema, e che è categorema bevere l'assenzio, ma non che lo stesso assenzio sia categorema. Perciò avendosi a dedurre « *nessuno dunque beve questo categorema: bevere l'assenzio,* » che è vero, si dedusse « *nessuno beve l'assenzio* » che è falso, e non conclude dalle concedute premesse. Nel secondo affermano ch'ei sembri condurre al falso (per cui fa tardare gli imperiti nella approvazione), ma raccoglie il vero che è questo: *non è dunque assurdo che il medico, in quanto è medico, uccide.* Chè nessuna proposizione è assurda; ma è una proposizione *il medico in quanto medico uccide;* dunque nemmeno questa è assurda.

Il sofisma conducente ad oscurità dicono che sia del genere delle cose variabili: chè se nessuno interroghi prima (giusta la supposizione) la negativa del connesso diventa vera mentre il connesso è falso per esservisi innestato il falso, che è *ti ho interrogato di qualche cosa;* ma se interrogassi circa la negativa del connesso diventando vero l'assunto che è *ti ho interrogato per primo* (perchè si domanderebbe circa la negativa del connesso dell' assunto) diventa falsa la proposizione del negativo del connesso, perchè rendesi vero ciò che è falso nel con-

nesso; onde non puossi trarre a conclusione, se non si prende insieme la negativa del connesso. ([15])

Gli ultimi discorsi solecizzanti dicono provenire dalle conclusioni assurdamente fatte contro la consuetudine del favellare.

Tali cose dicono alcuni dialettici intorno ai sofismi (ed altre ne dicono altri); ma elle sono tali che forse valgono a solleticare le orecchie de' gonzi, ma soverchie, e da loro elaborate inutilmente. E ciò potrassi per avventura scorgere dalle cose già da noi disputate. Chè notammo come secondo i dialettici non possa nè il vero nè il falso comprendersi, sì per molte ragioni e sì anche per essersi rovesciate le prove delle loro facoltà sillogistiche, che sono la dimostrazione e le argomentazioni indimostrabili.

Tuttavia a questo luogo potendosi arrecare molti altri speciali argomenti, diciamo questi alla breve.

Di ogni sofisma, cui la dialettica sembra particolarmente poter confutare, è inutile lo scioglimento; e di quanti è utile lo scioglimento, non può farsi dissolvitore un dialettico, ma chi in ciascuna arte abbia continuità di pratiche. E così, per mettere uno o due esempi, se ad un medico fosse proposto tale sofisma: *quando le malattie rimettono, si approva una varia maniera di vitto e il vino; ma in ogni forma di malattia, si produce remissione innanzi de' primi tre giorni; è, dunque, necessario, innanzi de' primi tre giorni, pigliare vino e una varia maniera di vitto;* il dialettico non ha nulla a dire per lo scioglimento, che sarebbe utile, di siffatta argomentazione. Il medico, invece, risolverà il sofisma;

conoscendo che la remissione dicesi doppia, cioè e di tutta la malattia e di ciascuna intensione particolare dall'acutezza alla declinazione in meglio. E innanzi de' primi tre giorni producesi per lo più una remissione della intensione particolare; ma in questa non approviamo una varia maniera di vita e il vino, sibbene nella remissione di tutta la malattia. Sicchè dirà che discordano i lemmi dell' argomento quando nel primo lemma si piglia una remissione (cioè quella di tutta la malattia), e nel secondo pigliasene un'altra, cioè la particolare.

E il dialettico starà pur zitto se di nuovo, sopra un febbricitante per gagliarda ostruzione, si facesse il quesito con tale discorso: *i contrarii sono rimedii dei contrarii; ma l'acqua fredda è contraria alla proposta infiammazione; dunque l'acqua fredda è consentanea alla proposta infiammazione.* Il medico invece che conosce quali patimenti stieno di precedenza e quali gli accidenti loro, risponderà che non è qui da argomentare sopra gli accidenti (accadendo spesso che una affusione di acqua fredda cresca l'ardore) ma circa i patimenti permanenti; e che la ostruzione è il male permanente (il quale domanda non un condensamento, sì un modo di cura rilassativo); ma che il conseguente calore non è permanevole, e però l'acqua fredda non parergli opportuna. Ed ecco come rispetto ai sofismi di cui cercano un'utile soluzione, non sa pronunziare nulla il dialettico. E invece buttandoci innanzi di questa sorta d'argomenti: — *se anche non hai belle corna, ed hai corna, tu hai corna; ma non hai belle corna, ed*

hai corna; dunque tu hai corna: — se cosa alcuna si muove, o muovesi nel luogo medesimo in cui essa è, o in quello dove non è; ma non in quello in cui si trova, giacchè rimarrebbe ferma; non in quello dove non si trova; giacchè come opererebbe là dove punto punto non è? dunque niente si muove: — si fa o quello che esiste o quello che non esiste; ora ciò che è non si fa perchè esiste; ma neppure quello che non è, giacchè quanto si fa, è passivo di qualche cosa, e quello che non è, non è passivo di nulla; nulla dunque si fa: — la neve è acqua rappresa; ma l'acqua è nera, dunque la neve è nera; il dialettico, dico, ammucchiando tali celie, contrae le sopracciglia e si reca a mano la sua dialettica e con tutta serietà imprende a chiarirci, per dimostrazioni sillogistiche, come qualche cosa si faccia, qualche cosa si muova, che la neve è bianca, e che noi non abbiamo le corna. Mentre forse, a rompere la gagliarda asseveranza loro, basterebbe contrapporre ad essi la evidenza; chè dalla parvenza delle cose si ha una prova in contrario di eguale valore. Gli è per questo che quando ad un filosofo venne fatta argomentazione contro il moto, egli tacendo si fè a passeggiare: e tutti gli uomini, nel proprio vivere, compiscono viaggi di terra e di mare, costruiscono navi, e case, fanno figliuoli, non si curando dei ragionamenti contro il moto e la generazione. Si riferisce altresì un grazioso detto del medico Erofilo ([16]) (fu desso contemporaneo a Diodoro, ([17]) il quale nella sua sgraziata dialettica espose argomentazioni sofistiche sì contro molte altre cose e sì in contrario del

moto). Codesto Diodoro andato con una spalla dislocata ad Erofilo per esserne curato, ei lo burlò dicendo: *la tua spalla cadde o nel luogo dov'era, o in quello dove non era; ma nè dov'era nè dove non era, dunque non la è uscita di posto:* sicchè istantemente il sofista pregava lasciasse da banda simili discorsi, e adoprasse per lui la conveniente cura dell'arte medica.

E però io avviso che basti il vivere secondo la sperienza, con niuna opinione fissa; conforme le comuni osservazioni e concezioni; e sospendere il giudizio circa le cose che diconsi per una estranea dommatica e che specialmente escono dall'utile vitale. Che se di quanti sofismi verrebbe utile lo scioglimento, non può essere scioglitrice la dialettica; e di quanti concedesse alcuno possibile forse lo scioglimento per lei, verrebbe inutile la risoluzione; inutile è dunque la dialettica per lo scioglimento de' sofismi.

Anzi se taluno fosse erudito delle cose discorse dai dialettici, così alla breve potrebbe mostrare superflua l'arte da essi esposta rispetto a' sofismi. Affermano i dialettici essersi cacciati all'arte dialettica non semplicemente per conoscere ciò che intorno a qualche oggetto si abbia a raccogliere, ma proponendosi di saper giudicare il vero e il falso per mezzo di argomentazioni dimostrative; e però sostengono la dialettica essere la scienza dei veri e dei falsi e delle cose che non sono nè vere nè false. Ora poichè ei dicono essere vero il ragionamento che da premesse vere raccolga una vera conclusione, quando ci sarà proposto un discorso ch' abbia una falsa conclusione, sapremo ch' esso è falso e non gli consentiremo;

giacchè necessariamente o il ragionamento stesso non sarà concludente, o non avrà vere le premesse. E ciò è manifesto da queste osservazioni; o la conclusione falsa nel ragionamento viene dietro alla connessione delle sue premesse, o non conseguita. Ma se non tiene dietro, il discorso non è concludente; insegnandosi da loro che diventa concludente l'argomento quando la conclusione seguita, in esso, dalla connessione delle premesse. E se conseguita, è necessario che altresì la connessione delle premesse sia falsa, giusta gli stessi precetti dell'arte loro: ripetono, in fatti, che il falso conseguiti dal falso e non dal vero.

Per le cose poi sopra dette è chiaro come, anche secondo loro, non è dimostrativa un'argomentazione la quale non è concludente nè vera. Allorchè adunque sia esibito un discorso con falsa conclusione, per questo appunto noi conosceremo che non è vera nè concludente la argomentazione; e perchè è falsa la conclusione noi non daremo assentimento anche se ci resti ignoto in che dimori la fallacia. Chè siccome non conveniamo sieno vere le cose fatte dai prestigiatori, ma sappiamo che ingannano, sebbene non ci è noto in qual guisa ingannino; così noi non ci persuadiamo ai discorsi falsi che paiono persuasivi, quantunque non conosciamo in qual modo sieno ingannevoli.

E poichè i sofismi non pure traggono al falso, ma anche ad altre assurdità, vuolsi argomentare così in generale: o il proposto discorso ne conduce a quello che non si deve ammettere o ad altra cosa cui è bisogno accogliere. Se al secondo, non è assurdo il

consentirgli; se ad altra cosa non accettabile, importerà che noi non consentiamo temerariamente all'assurdo a cagione di una verosimiglianza, e che invece li strappiamo da un argomentare che necessita agli assurdi; quando però abbiamo fisso non di scherzare puerilmente ma di ricercare il vero, conforme promettono. Chè siccome quando c'è una strada la quale meni a precipizio, noi non ci spingiamo a quel precipizio perchè esiste una strada che vi porta, sibbene ci allontaniamo dalla strada a cagione del precipizio; così quando esista un discorso che ci tragga ad un confessato assurdo, noi non presteremo consenso all'assurdo a cagione del ragionamento, sibbene ci staccheremo dal discorso a cagione dell'assurdo.

Allorchè, dunque, ci viene congegnato un discorso, ad ogni proposizione sospendiamo lo assenso: e poi compito tutto l'argomento metteremo di contro quanto ci parrà bene. Di fatto se i dommatici di Crisippo insegnano che nel collegamento dell'argomentazione per cumulo (*sorite*) finchè il discorso procede, si deve stare ritenuti e non assentire per non cadere in assurdità; molto più conviene a noi che scettici siamo e sospettiamo assurdità, il non cadere nei viluppi delle argomentazioni, ma sospendere lo assentimento delle singole parti insino a che sia compiuta l'argomentazione tutta.

Noi, però, senza fermare opinioni movendo dalla osservazione delle cose della vita, cansiamo i così fatti discorsi ingannevoli. I dommatici, all' incontro, non hanno possibilità di giudicare il sofisma dall' argomento che sembri convenientemente posto, occorrendo

che essi dommaticamente giudichino se la forma dell'argomentazione sia concludente, e se vere sieno le premesse o se tali non sieno. Chè di sopra abbiamo ammonito come ei non valgano a comprendere le argomentazioni concludenti, nè a giudicare qualunque sia vero; mancando essi e del criterio e della sicura dimostrazione, come avvertimmo per le cose che dicono loro medesimi.

Da tutto ciò scorgesi quanto superflua sia l'arte ragionativa (*tecnologia*) che i dialettici vantano intorno ai sofismi.

23. — Delle ambiguità.

Diciamo cose simili anche intorno la distinzione delle ambiguità. Se ambigua dizione (*anfibologia*) è quella che abbia due o più significati, e le dizioni traggono il significato dalla loro posizione, gioverà il distinguere quante sono ambiguità (quelle cioè che in alcun degli atti sperimentati si contengono) come le distingueranno gli esercitati nell'arte propria, dacchè egli abbiano sperienza dell'uso positivo da essi fatto dei nomi giusta le significazioni; mentre il dialettico non l'ha: come in questa ambiguità, *nelle remissioni di malattie, la variata maniera di cibo e il vino si approvano.* E già anche nella vita, scorgiamo sino ai fanciulli distinguere le ambiguità, la cui distinzione pensano essere loro vantaggiosa. Poniamo caso che un tale abbia schiavi di medesimo nome, e dica ad un bambino di chiamargli Mane (sia questo per avventura il nome comune degli schiavi),

non domanderà egli forse: quale? e se uno avesse molti vini differenti e dicesse al garzone, versami vino da bere, egualmente il garzone chiederà: di quale? Così in ogni cosa l'esperienza dell'utile conduce alla distinzione.

E, invece, quanto alle ambiguità le quali non concernono cosa di sperienza della vita, ma stanno in sentenze dommatiche e sono forse inutili alla vita in guisa da non fermare alcuna opinione rispetto al vivere; anche il dommatico, benchè tenga su esse una opinione speciale, è egualmente costretto di rattenerne l'assenso conforme l'avviamento scettico; in quanto che elle forse rimangono congiunte a cose oscure, e inconcepibili, o non sussistenti. Ma di questo tratteremo ancora. E se qualche dommatico contro ciò imprendesse a ragionare afforzerebbe il ragionamento scettico, giacchè dalla prova di ambidue e dalla discordanza ingiudicabile, anche esso conferma il rattenimento delle indagini.

E dopo avere così discorso delle ambiguità qui finiamo il secondo libro delle Istituzioni.

LIBRO TERZO.

Circa la parte logica della chiamata filosofia, quanto si disse basterà per un compendio. Ora col metodo medesimo di descrizione continueremo alla parte fisica di essa, non combattendo qui ciascuno degli argomenti pronunziati da loro, ma provandoci a rimuovere i più generali in cui si circoscrivono anche gli altri. Incominciamo dal parlare sui principii; e giacchè per molti si conviene che altri principii sieno materiali altri efficienti, metteremo anzi tutto discorso intorno gli efficienti; sostenendosi che questi sieno più valevoli dei materiali.

1. — Intorno a Dio.

Siccome parecchi sostengono essere Dio causa potentissima, ricerchiamo prima intorno a Dio: avvertendo tosto che seguaci della vita comune noi ripetiamo senza fissa opinione che gli Dei esistono, e veneriamo gli Dei e diciamo ch'ei provvedono; ma contro la temerità dei dommatici queste altre cose rechiamo.

Delle cose pensate, noi dobbiamo conoscere le sostanze; e cioè se corporee sieno o incorporee; e anche le figure (nessuno, infatti, potrebbe pensare il cavallo non sapendo prima la figura del cavallo); poi il pensato vuolsi concepire in qualche luogo.

Ora giacchè taluni dei dommatici dicono essere Dio un corpo, altri un incorporeo, alcuni un avente sembianza d' uomo, altri no; taluni che esiste in un

luogo, altri che in nessuno; e di quelli che lo accennano in luogo, alcuni dentro il mondo lo pongono, altri fuori: come potremo pigliare concetto di Dio, non avendo accertata la sostanza di lui, nè la figura, nè il luogo in cui egli sia? Cotestoro, imprima, affermino e concordino che Dio è così e così; appresso ce ne descrivano la figura; e allora varranno a farci prendere la notizia di Dio. Ma insino a che e'continuano in un dissenso ingiudicabile, non sapremo per loro che cosa pensare sicuramente.

Dicono: e tu pensa un che di incorruttibile e beato, e argomenterai essere questo Dio; ma ciò è una stoltezza. Alla guisa che non conoscendo Dione, altri non può pensare gli accidenti di lui quali proprii di Dione; così poichè ignoriamo la sostanza di Dio, non potremo imparare nè immaginare gli accidenti a lui proprii. Ci spieghino oltracciò che cosa sia la beatitudine: se quel che opera per virtù, e provvede alle cose sotto lui ordinate; o se quel che non opera e non ha azione propria, nè ad alcun altro si profferisce. Ora pur su codesto discordando eglino, senza potersene dare giudizio, fecero per noi inconcepibile la beatitudine, e però anche Iddio.

E quando anche Iddio si concepisse, sarebbe necessario sospendere l' assenso circa allo esistere suo o al non esistere per quanto abbiamo dai dommatici. In fatti la esistenza di Dio non è visibile; chè quando per sè medesimo egli occorresse davanti, concorderebbero anche i dommatici nel pronunziare chi sia, e quale, e dove; mentre il dissenso loro ingiudicabile fa parere ch' ei non sia manifesto e ci voglia

dimostrazione. Chi dice esistere Dio, o ne dimostra per un argomento chiaro o per uno oscuro. Per uno chiaro no del tutto; chè se chiaro fosse ciò che dimostra l'esistere di Dio, giacchè la cosa dimostrante si concepisce insieme alla dimostrata e perciò anche si intende con essa (conforme già dimostrammo), sarà chiara altresì la esistenza di Dio concepita insieme all'argomento che la dimostra, siccome quello che è chiaro. Ma la esistenza di Dio manifesta non è, secondo avvertimmo; dunque per un argomento chiaro non si dimostra. Per uno oscuro nemmeno: chè l'oscuro dimostrante l'esistenza di Dio, vuole una dimostrazione; e se avesse a dirsi che tale dimostrazione è fatta per cosa manifesta, non sarebbe più oscura ma chiara la esistenza di Dio. Dunque l'argomento oscuro che la dimostra non può dimostrarsi per mezzo di cosa manifesta. Ma desso non si dimostra nemmeno per una oscura; chè affermando ciò si anderebbe all'infinito, ricercando noi sempre una dimostrazione dell'oscuro portato avanti a dimostrazione dell'argomento proposto. L'esistenza di Dio non può dunque dimostrarsi per altro: ora giacchè non si manifesta di per sè, nè si dimostra per altro, rimarrà incomprensibile la esistenza di Dio.

Ancora può soggiungersi questo: chi afferma esistere Dio, o dirà ch'ei provveda alle cose del mondo, o che non provvede: e se provvede, sarà o a tutte o a talune. Ma se di tutte e'pigliasse cura, non sarebbe nel mondo verun male, nè alcuna cattiveria: ma dicono che tutto sia pieno di male, dunque non si avrà a sostenere che Dio abbia cura di ogni cosa. Che se

ei ne cura alcune soltanto, perchè a queste provvede, a quelle no? In fatti o egli vuole e può a tutte provvedere; o vuole e non può; o può e non vuole; o non può e non vuole. Se volesse e potesse, avrebbe cura di tutte: ora ei non provvede a tutte (secondo che dicemmo innanzi), dunque non vuole e non può a tutte provvedere. Se ei vuole e non può, desso è più debole della cagione per cui non può provvedere alle cose di cui non si cura: ma è contro il concetto di Dio che ei sia più debole di altro. Se può curarsi di ogni cosa e non vuole, è da reputarsi invidioso. Se non vuole nè può, è invidioso e anche debole: e il dire ciò intorno a Dio è proprio degli empii.

Alle cose del mondo non provvede dunque Iddio: e se egli non ha cura veruna e non esiste opera di lui, nè effetto; nessuno può dire in quale modo comprenda l' esistenza di Dio, poscia ch' ei non appare da sè e non si comprende per alcuno effetto. Anche perciò è dunque incomprensibile se Dio esista. Concludiamo, da siffatte avvertenze, che coloro i quali dicono asseverantemente che Dio è, sono costretti ad empietà; chè se lo dicono provvidente ad ogni cosa, portano Dio ad essere cagione dei mali; se lo dicono curante di alcune cose o di nessuna, sono costretti ammettere un Dio o invidioso o debole. Tali sentenze si conoscono proprie degli empii.

2. — Della causa.

Perchè poi non imprendano i dommatici a bestemmiarci, mancando loro mezzo di contradirci praticamente; nella guisa più comune chiederemo ra-

gione della causa efficiente, tentando da prima di sapere il concetto di causa. Da quanto i dommatici dissero, nessuno potrà concepire la causa; giacchè oltre i discordi e assurdi pensamenti circa la causa, fecero non rinvenibile la sua sostanza a motivo del dissentire sovr' essa.

Altri dice la causa un corpo, altri un incorporeo. Più comunalmente, secondo loro, parrebbe che sia causa ciò per il cui operare nasce l' effetto: così il sole, o il calore del sole, è cagione del liquefarsi la cera o dello scioglimento della cera. Chè in ciò dissentono: sostenendo alcuni essere causa la causa dei nomi come dello scioglimento, altri dei predicati, come del liquefarsi.

Giusta il detto, pertanto, intenderebbesi comunemente per causa ciò che operando produce l'effetto; e di tali cause i più stimano che altre sieno contenenti gli effetti, altre concausali, altre cooperatrici. Contenenti quelle che, se presenti, l'effetto esiste; se tolgonsi, egli si toglie; se diminuiscono, egli scema (così la girata del laccio dicono cagione del soffocamento); concausale quella che reca une eguale forza insieme ad altre cause per produrre l' effetto (così ciascuno dei bovi traenti l'aratro dicono causa della tiratura dell' aratro); cooperatrice quella che reca una tenue forza, ma per cui facilmente segue l' effetto (come quando in due portando a stento un peso, se un terzo sorviene, lo alleggerisce). Taluni dissero eziandio che cose presenti sieno cagione di future come le precedenti: per esempio, della febbre l' ardenza solare. Ma altri rifiutarono questo argomento,

perchè la causa essendo relativa a qualche cosa, ossia all'effetto, non può andare innanzi ad esso in quanto ne è cagione. Sulle quali cose noi dubitando ragioniamo quanto segue.

3. — Se esista qualche causa di alcun che.

Verisimile è che una causa esista: giacchè come avverrebbero l'aumento e la diminuzione, la nascita e il corrompimento, il moto in generale, ciascuno degli effetti naturali e degli animati, il governo dell'intero mondo, e l'altre cose tutte, se non per qualche cagione? e quando niente di ciò secondo natura esistesse, ancora diremo che per qualche cagione sicuramente a noi appariscono le cose tali quali non sono. Inoltre quando non ci fosse cagione, tutto in universale seguirebbe per ventura: così accidentalmente nascerebbero cavalli dai sorci, elefanti dalle formiche. A Tebe d'Egitto cadrebbero piogge fuor di tempo e nevi, e non verrebbero ne' paesi australi dove vengono, se non ci fosse qualche cagione per cui i paesi australi sono freddissimi e infocati gli orientali. Chi, però, dice non esistere cagione, viene confutato: chè s'egli afferma di sostenere ciò semplicemente e senza veruna causa, non sarà creduto; se ammetterà qualche cagione, volendo negare la causa, esibirà una cagione per cui la causa non esiste.

È per ciò verisimile che causa esista. Ma che poi sia verosimile anche il dire non esistere alcuna cagione di qualche cosa, rendesi manifesto dalle poche avvertenze le quali, fra molte, si possono addurre qui ad istruzione dell'argomento. Anzi tutto ci sarebbe

impossibile pensare una causa, prima di concepire l' effetto come effetto di essa; chè allora conosciamo esistere la causa di un effetto, quando comprendiamo questo siccome effetto di essa. Ma neppur possiamo concepire l' effetto di una causa, come effetto della medesima, se non concepiamo la causa dell' effetto siccome cagione di esso; chè stimiamo conoscere l'esistenza dell'effetto di una causa allorquando comprendiamo la causa di lui come causa sua propria. Ora se per pensare la causa, uopo è innanzi conoscere l'effetto; e se per conoscere lo effetto, secondo che dissi, occorre prima avere conosciuta la causa; il modo dell'alterna dubitazione mostra che ambidue sono inescogitabili, e che non ci è possibile concepire la causa come causa, nè l'effetto come effetto. Chè l'uno argomento di essi abbisognando della prova dell'altro, non sapremo da quale di loro farci a pensare; e quindi non potremo affermare l'esistenza di alcun che cagione di qualche cosa.

E s'anche taluno conceda potersi pensare la causa, stimerà essere incomprensibile per il dissentimento. Giacchè quale sostiene esserci una cagione di qualche cosa, o dice di affermare ciò semplicemente e non tratto da veruno motivo ben ragionevole, oppure dirà di venire a tale concetto per alcune cagioni. Ma se dirà semplicemente, e' non sarà credibile più di chi semplicemente dica non esserci cagione di nulla; e se dirà per quali cagioni pensi che la causa esista, adoprerassi a mettere innanzi il ricercato per prova del ricercato. In effetti, mentre noi indaghiamo se c'è una cagione di qualche cosa, egli, quasi una ca-

gione esistesse, dirà che una causa c' è per cui esiste la causa. E ancora, poichè cerchiamo intorno alla esistenza della causa, bisognerà pure ch'egli esibisca la cagione di quella cagione per cui afferma l' esistenza della cagione; e poi l'altra cagione di questa; e così all' infinito. Ma come è impossibile recare cause all' infinito, è anche impossibile il sostenere risolutamente che ci sia una cagione di qualche cosa.

Arroge: o la causa, quando esista già, e sia una cagione, produce l'effetto, oppure quando non è cagione. Quando non esista, no; e quando esista, occorre che essa prima sussista, e sia in prima una cagione, e poi che ella tragga in guisa l' effetto da dirsi effettuato da essa quale esistente cagione. Ma poichè la cagione è per qualche cosa, anzi per l'effetto; si rende chiaro come prima di questo ella non possa esistere quale cagione. Sicchè la cagione, neppur quando è causa, non può produrre quello di cui è cagione. Ora se nè quando non è cagione, nè quando è, non vale ad effettuare qualche cosa; ella non produce nulla. E dunque ella non sarà nemmeno cagione; chè senza il produrre di qualche effetto, la causa non può come causa immaginarsi; onde taluni dicono pur questo che la causa o deve coesistere con l'effetto, o esistere prima, o farsi dopo lui. Dire che la causa ha sussistenza dopo la generazione dell' effetto di essa, parmi sia ridicolo. Ma non può nemmeno esistere avanti di lui; giacchè si dice che venga concepita insieme con esso, affermando eglino che le cose referentesi a qualche cosa, in quanto ad alcun che si referiscono, coesistono e

vengono concepite insieme fra loro. Coesistere poi non possono: chè se la causa è effettrice dell'effetto, e ciò che viene fatto deve seguire da cosa esistente, bisogna in prima che la causa diventi causa, e che in tal modo poi produca l'effetto. Se dunque la causa non esiste prima del suo effetto, nè sta con esso, nè dopo lui si fa, ella non può in veruna guisa del tutto partecipare della esistenza. Forse da tali argomentazioni si chiarisce come il concetto della causa può rovesciarsi. Chè se la cagione, quale un relativo a qualche cosa, non può pensarsi prima del suo effetto; e se per pensarla come causa del proprio effetto, importa concepirla prima del suo effetto; non essendo possibile pensare qualche cosa prima di quello avanti il quale non può pensarsi nulla; impossibile è dunque pensare la cagione.

Raccogliamo ancora da tutto ciò che sono verosimili gli argomenti giusta i quali avvertimmo come debba sostenersi l'esistere della cagione; ma che verosimili pur sono quelli i quali stanno a provare non conveniente il sentenziare che ci sia una qualche cagione. Tra questi non è conceduto preferirne alcuni, dacchè non abbiamo segno, nè criterio, nè dimostrazione di certezza (come si è innanzi avvertito); onde siamo necessitati a sospendere l'assentimento circa la sussistenza della cagione, non dicendo che una qualche causa esista più che non esista, per quanto s'attiene alle cose esposte dai dommatici.

4. — Dei materiali principii.

Intorno alla efficenza basterà avere adesso così parlato: ed al presente giova dire in compendio dei principii chiamati materiali. Ch'ei sieno inconcepibili è agevole conoscere dalla controversia esistente su loro fra i dommatici. Ferecide Sirio dice la terra essere il principio di tutte le cose; Talete Milesio l'acqua; Anassimandro, uditore di lui, l'infinito; Anassimene e Diogene Apolloniate, l'aria; Ippaso Metapontino, il fuoco; Senofane Colofonio, la terra e l'acqua; Oenopide da Chio, il fuoco e l'acqua; Ippone Regino il fuoco e l'acqua; Onomacrito ne'versi orfici, l'acqua e la terra; Empedocle e gli Stoici il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra (e qui che giova mai discorrere sulla materia senza qualità, di cui, con ragionamento prodigioso, eglino trattano confessando di non comprendere?); i seguaci di Aristotele Peripatetico il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra e il corpo in mobile cerchio; (1) Democrito ed Epicuro gli atomi; Anassagora Clazomenio le parti eguali; Diodoro soprannominato Crono i piccolissimi e inseparabili corpi; Eraclide Pontico e Asclepiade Bitino le informi molecole; Pitagora i numeri; i matematici le estremità dei corpi; Stratone naturalista, le qualità.

Tante, però, e anche maggiori sendo fra i dommatici le controversie rispetto a' materiali principii; noi dovremo o consentire a tutte le proposte dissidenze, o ad altre, o a talune. Ma a tutte non si può; chè non possiamo concordarci e ad Asclepiade il quale insegna essere gli elementi fragili e qualificati; ed

eziandio a Democrito che li dice indivisibili e senza qualità; e anche ai seguaci di Anassagora i quali alle parti eguali lasciarono ogni qualità sensibile. Che se alcuna opinione anteponiamo alle altre, o la preferiamo alla semplice e senza dimostrazione, o con dimostrazione: ma senza dimostrazione noi non converremo; e se con dimostrazione, occorre che ella sia vera. Per vera non si ammetterà se non quando giudicata da criterio vero: e che vero sia il criterio dimostrasi per una giudicata dimostrazione.

Se, pertanto, a chiarire vera la dimostrazione che preferisce alcuna opinione importa farne dimostrato il suo criterio; e acciocchè il criterio si dimostri, occorre innanzi giudicarne la dimostrazione; incontrasi quel modo di alternazione che non lascia procedere il ragionamento: quando la dimostrazione abbisogna sempre del criterio dimostrato, e il criterio della dimostrazione giudicata. Se però taluno voglia sempre giudicare il criterio con un altro criterio, e dimostrare la dimostrazione per altra dimostrazione, sarà spinto all'infinito. Ed ecco che non potendo concordare con tutte le opinioni circa gli elementi, e nè con taluna di esse, ci conviene rattenere l'assenso intorno alle medesime.

Forse, con queste sole avvertenze, può notarsi la incomprensibilità degli elementi e dei materiali principii: ma per avere come ribattere i dommatici copiosamente, fermiamoci alquanto a questo luogo. E giacchè molte sono e quasi infinite le opinioni circa gli elementi (come avvertimmo), ora cercheremo discorrere a parte a parte di ciascheduna, secondo la forma

di questo trattato; e ciò varrà a confutarle tutte. Conciossiachè qualunque controversia altri faccia intorno agli elementi, traendosi o sopra i corpi, o sopra gli incorporei; reputiamo bastevole il dimostrare che i corpi sono incomprensibili e altresì non comprensibili gli incorporei: d'onde si chiarirà che gli elementi non si comprendono.

5. — Se comprensibili i corpi.

Dicono dunque taluni essere corpo quello che può agire e patire. Secondo tale concetto desso è incomprensibile: chè per quanto discorremmo, la causa è incomprensibile; e se non possiamo affermare che la cagione esiste, non è possibile nemmeno dire che alcuna cosa paziente esista; chè ogni paziente deve al tutto patire per una cagione. Ora posto che incomprensibili sieno e la cagione e il paziente, rimarrà per questo incomprensibile anche il corpo.

Altri dicono essere corpo ciò che ha le tre misure con resistenza. Punto dicono ciò di cui non esiste parte alcuna, linea una lunghezza senza latitudine, superficie una lunghezza con larghezza: e allorchè questa piglia profondità e resistenza, essere corpo (intorno al quale adesso è discorso) composto di lunghezza e di larghezza, di profondità e di resistenza. Ma facile è pur contro costoro la argomentazione: chè o dicono essere il corpo nulla più che queste misure, o altra cosa sopra il concorso delle predette. Fuori della lunghezza e larghezza e profondità e della resistenza, nulla sarebbe il corpo. Ma se queste sono il corpo, ed altri dimostri che elle non sono

esistenti, toglierebbe via eziandio il corpo; giacchè il tutto viene disfatto dal togliersi delle singole parti sue. In varie guise tali argomenti potrebbero confutarsi; e qui basterà dire che se ci sono estremità, elle sono o linee, o superficie, o corpi. Se taluno dica esserci una qualche linea, dirà pure che ciascuna delle sopradette o può sussistere individualmente, o vedersi unicamente intorno agli oggetti chiamati corpi. Ma linea o superficie da sè esistente forse non potrebbe sognarsi che da uno scemo: e quando si affermasse vedersi intorno ai corpi unicamente, e ciascuna di loro non esistere da sè, in prima verrà qui ad ammettersi che i corpi non sono da esse composti (giacchè parmi avessero elle dovuto possedere avanti una propria sussistenza, e così insieme formare i corpi); e poi che elle non sussistono neppure nei soggetti chiamati corpi. Ciò potrebbesi con molti argomenti dimostrare; ma basterà adesso riferire le dubbiezze che vengono dal contatto. Se i corpi tra loro congiunti si toccano, colle proprie estremità ossia con la superficie si toccano; tutte quindi le superficie non si uniranno per il contatto interamente; giacchè confusione allora sarebbe questo contatto, e la separazione dei combacianti sarebbe uno strappamento, il che non si vede. Ma se in alcune parti la superficie tocca la superficie del corpo a lei aderente e in altre poi è unita al corpo di cui fa estremità; dunque nessuno può, nel corpo, vedere una lunghezza ed una larghezza senza profondità; e però nemmeno una superficie.

Egualmente se due superficie (giusta una suppo-

sizione) sieno fra loro congiunte per quelle estremità in cui elle finiscono, secondo quella che si dice essere la loro lunghezza (e cioè secondo le linee) queste linee per le quali dicono toccarsi le superficie tra loro, non si uniranno a vicenda (chè si confonderebbono): e se poi ciascheduna di esse tocca la linea ad essa contigua in alcune parti della larghezza, e in altre è congiunta alla superficie di cui è l'estremità, non sarà senza larghezza, onde neppure linea. Or se non esiste nel corpo nè la linea, nè la superficie; neppure saranno nel corpo o lunghezza o larghezza o profondità. Che se alcuno dica tali estremità essere corpi, gli sarebbe da fare breve risposta; quando la lunghezza sia corpo, bisognerà dividerlo nelle sue tre misure; ciascuna delle quali essendo corpo spartirassi di nuovo in altre tre dimensioni, le quali saranno corpi; e queste in altre egualmente, e ciò sino all'infinito; a tal che il corpo riescirebbe di infinita grandezza essendo diviso in parti infinite. Ma ciò è assurdo; e dunque non sono corpi le sopraccennate divisioni. E se non sono nè corpi, nè linee o superficie, non si reputeranno nemmeno esistenti.

Anche la resistenza è incomprensibile; giacchè quand'ella fosse comprensibile, per il tatto si comprenderebbe: or se dimostriamo che il tatto non sia comprensibile, verrà manifesto che non possa comprendersi la resistenza. Chè, poi, incomprensibile sia il tatto, da ciò ne argomentiamo: le cose che intra loro si toccano, o a vicenda si toccano in alcune parti, o tutte in tutte, tutte in ogni parte no certo, chè non si toccherebbero, bensì starebbero unite. E neppure si

toccano le parti con le parti; giacchè le parti loro a rispetto dell' intero sono parti, ma a rispetto delle loro parti elle sono interi; e questi interi sono parti di altri. Gli interi, dunque, con gli interi non si toccano per gli argomenti anzidetti; ma neppure le parti con le parti; poichè le parti loro a rispetto delle proprie parti essendo interi, non si toccheranno nè quali interi con interi, nè come parti colle parti. Or se comprendiamo che il tatto non si fa nè per l'intero nè per le parti, incomprensibile sarà il tatto, e però anche la resistenza e quindi pure il corpo. Chè nulla essendoci oltre quelle tre dimensioni e la resistenza, e noi avendo mostrato inconcepibile ciascuna di esse; sarà incomprensibile pure il corpo.

Così quanto al concetto del corpo, è inconcepibile se il corpo esista. Ma in tale proposito è da soggiungere come, degli esistenti, alcuni si dicono sensibili, altri intelligibili; questi con l' intelletto si percepiscono, quelli coi sensi: i sensi sono semplicemente passivi e l'intelletto dalla comprensione dei sensi va al comprendimento degli intelligibili. Impertanto se il corpo esiste, desso è o un sensibile o un intelligibile; ma un sensibile non è, giacchè ei sembra comprendersi per l' insieme della lunghezza e della profondità e della larghezza e della resistenza, e del colore e delle altre cose per cui si percepisce; e invece i sensi, dai dommatici si affermano pazienti. E se il corpo è detto un intelligibile, occorre del tutto che esista qualche cosa nella natura delle cose sensibili da cui segua la nozione dei corpi intelligibili. Ma fuor del corpo e dell' incorporeo non c' è nulla:

de' quali l' incorporeo è da sè un intelligibile ; ma il corpo, siccome avvertimmo, non è un sensibile. Sicchè, non essendoci nella natura delle cose alcun che di sensibile da cui venga la nozione del corpo, non sarà intelligibile neppure il corpo. Che se desso non è un sensibile nè un intelligibile e fuor di questi nulla esiste, è da dire per tale ragionamento che non esista neppure il corpo. Però mettendo noi tali argomentazioni contrarie ai corpi, innanzi a chi stima apparire esistente il corpo, concludiamo la sospensione di assenso circa i corpi.

Dalla incomprensibilità del corpo si deduce pure incomprensibile l'incorporeo. Che le privazioni si considerano quali privazioni di condizioni (come la cecità in rispetto della vista, la sordaggine per l'udito, e così di altro) : ora acciocchè noi comprendiamo la privazione, importa si comprenda prima la condizione, per la cui mancanza si dica esistere una privazione. In fatti chi non avesse notizia della vista non potrebbe dire se altri non abbia il vedere, d'onde ne viene l' essere cieco. Se dunque l' incorporeo è una privazione di corpo, posto che non si comprendano le condizioni verrà impossibile il comprenderne le privazioni ; ora fu già dimostrato che il corpo è incomprensibile ; dunque sarà incomprensibile anche lo incorporeo. Desso, in fatti, è o sensibile o intelligibile : quando sensibile sia, non può comprendersi per la differenza degli animali e degli uomini e dei sensi e delle circostanze, e per li mescolamenti e le altre cagioni esposte da noi nei cinque modi: quando sia pensabile, non ammettendosi una propria com-

prensione dei sensi, mossi dalla quale sembriamo essere portati agli intelligibili, non si concederà neppure una propria comprensione degl' intelligibili, e però nemmeno dell' incorporeo. E quale dica di comprendere l' incorporeo, affermerà di comprenderlo o col senso o col discorso; ma col senso no affatto. Giacchè pare che i sensi comprendano i sensibili per mezzo di stimolo o di colpo, com' è la vista (o che si faccia per distensione d' un cono dei raggi dell' occhio, o per discesa e rispondenza di imagini, o per versamento di raggi e di colori), e l'udito (ossia che l'aria colpita, o le parti della voce si portino alle orecchie, e colpiscano il sottil aere acustico in guisa che producano la percezione della voce): anche gli odori colpiscono le narici, e i sapori la lingua, e le cose che muovono il tatto egualmente il tatto. Ora gli incorporei non sono valevoli a sopportare cotale stimolo; per cui col senso e' non si possono percepire.

Ma e nemmeno colla ragione. Chè se la ragione, come dissero gli Stoici, è un detto e un incorporeo, chi sostiene di comprendere gli incorporei colla ragione, usurpa ciò stesso che si indaga. In effetti mentre noi ricerchiamo se possa comprendersi alcun che di incorporeo, esso prende alla semplice un che di incorporeo, e con questo vuol dare la prova degli incorporei. Ma anche la stessa ragione (se è incorporea) fa parte di quanto ricerchiamo: e come, dunque, alcuno dimostrerà che in prima si comprende codesto incorporeo, dico la ragione? Giacchè, se per altro incorporeo, ricercheremo la dimostrazione anche di questa comprensione; e ciò sino all' infinito: e se,

invece, per qualche corpo, ancora siamo a investigare circa il comprendimento dei corpi. Per qual maniera dunque mostreremo che si intende il corpo, cui pigliasi a dimostrazione del comprendimento della ragione incorporea? Se per un corpo, andremo all' infinito; se per un incorporeo, cadremo nel modo di alternazione. Or così incomprensibile rimanendo la ragione, siccome incorporea ch'ella è, niuno vale ad affermare che l' incorporeo si possa comprendere per essa. E quando la ragione fosse corpo, dappoi che è controversia circa i corpi se comprendonsi o no, a cagione di quel continuo così detto trascorrimento loro per cui e non ricevono dimostrazione e nemmeno si reputano esistenti (di che Platone chiama i corpi generati e non esistenti), dubito come si possa giudicare la disputa intorno al corpo; chè nè per un corpo nè per un incorporeo non la vedo possibile a definirsi, a cagione delle incertezze poco anzi riferite. Non possono dunque neppure per la ragione venire compresi i corpi. Ma se ei non cadono sotto il senso, nè vengono compresi per la ragione, e' dunque sono affatto incomprensibili.

E posto che non può asseverarsi nulla nè della esistenza del corpo nè di quella degl' incorporei; bisogna sospendere il giudizio anche sugli elementi; e fors' anche circa quant' è oltre gli elementi; chè talune cose sono corporee, altre incorporee, e sì delle une che delle altre fu dubitato. Ma all'ultimo essendosi rattenuto lo assentimento circa i principii efficaci e circa i materiali, per le esposte argomentazioni, è dubbio il discorso dei principii.

6. — Della mescolanza (*crasi*).

E per ommettere anche tali cose, in quale modo i dommatici insegnano formarsi i composti dei primi elementi, quando non esiste il toccamento, nè il contatto, nè la mescolanza, nè alcun combinamento? Che nulla sia il tatto, or ora dimostrai quando discorreva della sussistenza del corpo: e che il modo della mescolanza (per quel che concerne le loro argomentazioni) non sia possibile, ne espongo alla breve. Di molte cose intorno alla mescolanza si dicono, e quasi infinite sono le controversie dei dommatici intorno alla proposta questione; per cui drittamente dalla non giudicata disputa ne potrebbe raccogliersi la incomprensibilità della questione. E noi cessandoci qui dall' obbiettare contro ciascuna per tenere brevità nella trattazione, reputiamo discorrere bastevolmente sull'attuale argomento.

Le cose mescolate dicono comporsi di sostanze e di qualità: verrà, quindi, asserito o che si mescolino le sostanze, e punto le qualità, o che si mescolino le qualità e punto le sostanze, o che nè l'una nè l'altra si mescolino insieme, o che entrambe fra loro si uniscano.

Ma se fra loro non si mescolano nè le qualità nè le sostanze, la mescolanza non potrà pensarsi. Come, infatti, accadrà che nasca sola una sensazione di cose misturate, quando nessuna delle cose che sono dette mescolarsi vengono tra loro mescolate? E quando si affermasse che le qualità vengono tra loro semplicemente apposte, e che le sostanze si mescolano, ancora

ciò sarebbe un dire assurdo; giacchè da noi non si percepiscono separate nei mescolamenti le qualità, ma le sentiamo come una sola cosa fatta dalle mescolate. Dato poi che altri affermasse mescolarsi le qualità e punto le sostanze, direbbe un impossibile; giacchè il sussistere delle qualità è nelle sostanze. Oltracciò sarebbe ridicolo dire che le qualità si separano dalle sostanze e si mescolano tra loro anche individualmente, e che le sostanze prive di qualità rimangono in disparte.

Resta a dire che e le qualità dei misturati e le sostanze si frammettono tra loro, e mescolate compiscono la mescolanza: ma ciò è più assurdo delle cose dette, dappoi che sia impossibile tale mescolamento. A mo' d' esempio: se a dieci tazze d'acqua si mescolasse una tazza di succo di cicuta, si dirà mista la cicuta all'acqua tutta; chè quando alcuno pigli anche una piccolissima porzione della mescolanza, la troverà piena della virtù della cicuta. E se la cicuta viene mescolata ad ogni parte dell' acqua, e tutta ella si distende ad ognuna per un inframmettimento vicendevole delle sostanze e delle qualità stesse (acciocchè si faccia così la mescolanza), quelle che si distendono l'une con l'altre in ogni parte hanno un luogo eguale e perciò anche sono eguali tra loro: e dunque una tazza di cicuta sarà pari a dieci tazze di acqua; sicchè il mescolamento dovrà essere o di venti tazze o di sole due, giusta la supposizione di tale modo di mescolanza. Ancora, quando una tazza di acqua si gettasse nelle venti tazze (per una supposizione acconcia all'argomento) dovrà farsi la misura di qua-

ranta tazze, o ancora di sole due; potendosi immaginare una tazza come venti tazze a cui ella si distende, oppure le venti come una sola con cui si confondono. Potrebbe eziandio altri aggiungere una tazza alla volta, e argomentando alla stessa guisa raccogliere che quelle venti tazze misurate che si vedono, devono essere venti mila ed oltre (giusta la supposizione del modo di mescolanza, e ch'elle medesime sono due sole: del che non si può dire cosa più strana. Adunque è assurdo pure questa supposizione di mescolamento.

Or se nè per sole sostanze mescolate tra loro, nè per sole qualità, nè per l'una e per l'altra, nè per taluna sola non può formarsi la mescolanza; ed oltre questo non è possibile pensare nulla: non è, dunque, concepibile il modo della mescolanza e del generale combinamento. E però se i così detti elementi nè aggiunti fra loro per contatto, nè insieme temperati o mescolati non possono essere fattori dei composti; non è intelligibile il discorso dei dommatici sulla natura, anche per tale argomentazione.

7. — Del moto.

In aggiunta alle cose dette avanti, è da intendere anche per il discorso circa i movimenti, come sia impossibile lo stimare la natura secondo i dommatici. Chè gli è del tutto necessario si facciano i composti per un cotal moto degli elementi e del principio efficiente; or quando mostriamo che non esiste accertata alcuna foggia di movimento, verrà manifesto (anche conceduta in supposizione ogni cosa sopra

discorsa) che i dommatici invano espongono il ragionamento chiamato naturale.

8. — Del movimento di passaggio.

Quei che reputano avere perfettamente disputato circa il moto, dicono essercene di sei specie: locale passaggio, naturale mutazione, accrescimento, diminuzione, generazione, corrompimento. E noi considereremo partitamente ciascuna delle annunziate specie, fatto principio dal locale passaggio. Desso, impertanto, secondo i dommatici, è quello per cui la cosa mossa va da un luogo ad altro, o tutta o in parte: tutta come ne' camminanti, in parte come nella sfera moventesi intorno al centro; chè mentre ella rimane nel medesimo luogo, cambia i luoghi per le parti. Credo poi sieno tre le controversie che fecero gli antichi intorno al movimento. Biante ed altri tra i filosofi concepiscono esistente il moto, e invece Parmenide e Melisso ed altri che non esiste: gli scettici non dissero il moto più che no esistente; giacchè, in rispetto alle apparenze, il movimento sembra esistere, ma quanto al discorso filosofico, e' non sussiste. Se, quindi, noi proposta la controversia di coloro i quali concepiscono esistere il moto, e di coloro i quali sostengono essere niente il moto, rinverremo che la disputazione abbia un eguale valore, saremo forzati (giusta le cose discorse dai dommatici) a dire che non più il moto esiste di quel che non esista. Incominciamo da chi afferma esistere il moto.

Costoro si appoggiano massime alla evidenza; e dicono: se il moto non è, come va il sole dall'oriente

all'occidente, e come fa egli le stagioni dell'anno, le quali avvengono secondo ch' ei si approssima a noi o si dilunga? o come le navi staccatesi da alcuni lidi, approdano ad altre spiaggie assai rimote dai primi? chi toglie via il moto, come esce egli di casa e di nuovo vi si riduce? or tali fatti non si possono contrastare; e gli è per questo che un cotale dei Cinici interrogato sulla ragione del moto, nulla rispose, e invece levatosi prese a camminare, porgendo evidenza di fatto che il moto esiste. E così essi argomentano di svergognare quelli che si oppongono loro.

All' incontro que' che negano lo esistere del moto, maneggiano questi altri argomenti. Se alcun che si muove, o di per sè ha il movimento o l'ha da altro: e quando l'abbia da un altro, ciò che è detto muoversi da altro, o senza cagione si muove o per qualche cagione. Ma senza cagione, è detto che nulla si faccia; se dunque per qualche cagione si muove, la cagione per cui e' si muove sarà movitrice di lui; e con ciò andrassi all' infinito per la disputazione discorsa poco addietro. Inoltre se ciò che muove è efficiente, e se l'efficiente si muove, a questo occorrerà un altro movente, e al secondo un terzo, e così all' infinito per guisa da rendere il moto senza principio: ma ciò è assurdo, dunque ogni mosso non viene a muoversi per altro.

Ma e neppure da sè. Difatto ogni movente muove o spingendo innanzi, o traendo indietro, o puntando in su, o comprimendo; bisognerà perciò, che lo spingentesi di per sè faccia il proprio movimento in alcuno degli annunciati versi. Ora, quando muove sè

collo spingere innanzi, desso starà all' indietro di sè medesimo; quando col trarre indietro, starà davanti; quando punti in su, rimarrà sotto; e quando calchi, sarà di sopra: ma impossibile essendo che una medesima cosa stia e sopra, e davanti, e sotto, e dietro sè stessa, non accade possibile che nulla abbia di per sè movimento. E poi che non si muove alcuna cosa di per sè e nemmeno per altro, niente dunque si muove. Che se taluno rifugga all' impeto dell' animo e alla scelta, vuolsi rammentargli la controversia intorno a quello che sia di facoltà nostra propria; e la quale fu messa, come non giudicabile, perchè infino ad ora non ci venne trovato il criterio della verità.

Ci ha pure da aggiungere questo. Se alcuna cosa si muove, o si muove nel luogo in cui dessa è, o dove la non è. In dove ella è, no; giacchè la rimane in esso, se in esso ella sta: e nemmeno in dove ella non è, giacchè dove la non istà non può valere a nulla, nè può nulla patire. Niente, dunque, si muove. C' è poi un argomento di Diodoro Crono che ebbe di molte contradizioni; tra cui esporremo le più valide per la natura del nostro lavoro, e insieme il giudizio che di essa ci appare. Sostengono dunque taluni che alcuna cosa può muoversi nel luogo in cui è; infatti i corpi rotondi che girano intorno ai centri si muovono restando nel luogo medesimo. A oppugnare i quali bisogna mettere l'argomento sopra ciascuna parte della sfera; e avvertendo che secondo quel discorso non si muove nemmeno per le parti, concludere che nulla si muove nemmeno nel luogo

in cui è. Faremo lo stesso discorso pur contro chi dice come il mosso abbia due luoghi, quello in dove è, e quello in cui si porta; e domanderemo loro: quand' è che la cosa mossa va dal luogo in cui è ad un altro? quando è nel luogo primo, o quando è nel secondo? Ma quando è nel primo luogo, non trapassa nel secondo, giacchè ella sta nel primo; e quando la non fosse in quello non trapasserebbe da esso. Ancora badisi che viene a recarsi innanzi l'argomento di cui è questione: difatti nel luogo in cui una cosa non sia, non può nemmeno operarvi; e nessuno concederà portarsi in qualche luogo alla semplice una cosa di cui non concedette esistere il moto.

E altri sostengono: in due maniere si afferma il luogo, in una larga, come la casa mia; in altra più esatta, come, a mo' di dire, l'aria che si compone intorno alla superficie del mio corpo. Però quando si dice che il mosso muovesi entro un luogo, non è in quello dell'esatta maniera ma in quello della larga. Contro essi (seguendo la divisione del luogo pigliato in larga maniera) può argomentarsi così: il corpo che si dice mosso è propriamente in una parte di questo luogo, come in luogo strettamente suo; in altra, non c'è come non è nelle rimanenti del luogo pigliato in senso largo. Deducendone poi che nessuna cosa può muoversi nè nel luogo in cui ella è, nè in dove ella non sia, concludiamo che non può muoversi nemmeno nel luogo il quale abusivamente tale si chiama per largo significato. Giacchè cotal luogo preso in larga significazione, si compone in due; quello in cui il corpo sta con esattezza, e quello in cui esat-

tamente esso non è; e già si dimostrò che nè in l'uno nè in l'altro e' si può muovere.

Può eziandio farsi la seguente argomentazione: se alcun che si muove, o si muove una prima parte per una prima parte di spazio, o per tutto insieme il divisibile intervallo; ma nè secondo una prima parte può muoversi alcuna prima parte, nè per tutt' insieme l'intervallo divisibile, conforme dimostreremo; dunque nulla si muove. Ora che una prima parte non possa muoversi per una prima parte di spazio, è cosa manifesta per sè medesima: chè se indefinitamente vengono tagliati i corpi, e i luoghi e i tempi nei quali si dice che muovonsi i corpi, non ci sarà movimento; sendo impossibile il rinvenire tra gli infiniti un primo dal quale primo sia mosso ciò che è detto muoversi. Che se le cose sopraccennate riduconsi a punti indivisibili, ed ognuna di quelle che si muovono percorre egualmente una prima parte indivisibile del luogo, ed una prima parte indivisibile del suo tempo, tutte le cose che si muovono sono di eguale celerità; pari dunque il velocissimo cavallo e la tartaruga, e ciò è assurdo maggiore dell' antecedente. Dunque non si fa il moto di una prima parte per una prima parte di spazio.

Ma nemmeno per tutto insieme l'intervallo divisibile. Chè se (come insegnano) fa d'uopo si testifichino le cose oscure per le apparenze, siccome chi abbia a compire l'intervallo di uno stadio, deve in prima compire la prima parte dello stadio, e poi la seconda, e le altre egualmente; così ogni cosa che si muove importa venga mossa per una prima parte. E

se fosse detto che quanto muovesi passa tutto insieme, tutte le parti del luogo nel quale è affermato che si muove, saranno insieme in tutte le parti di lui; e se una fosse fredda e un' altra calda delle parti del luogo per dove si fa il movimento, o se (per caso) l'una negra l'altra bianca, tanto che le cose precedenti potessero anche colorarsi, il corpo mosso sarà insieme e freddo e caldo e negro e bianco; il che è assurdo. Appresso eglino devono dire quanto luogo congiuntamente trapasserà il corpo mosso. Che se affermano essere questo indeterminato, accordano che alcuna cosa congiuntamente si muove per tutta la terra: e se ripugna loro un tale discorso, ci definiscano la grandezza del luogo. Chè imprendere a determinare con esattezza il luogo, più del quale neppure di un minimo intervallo non potrà passare il corpo che congiuntamente si muove, oltre essere cosa fortuita e temeraria e fors' anche ridicola, fa che si cada nella primitiva dubitazione: giacchè tutte le cose saranno di eguale celerità; se ciascuna in eguale maniera eseguisce i passaggi dei movimenti per luoghi determinati. Se, invece, dicono che il corpo mosso si muove tutt' insieme per un piccolo tratto non determinabile con esattezza, ci sarà lecito, sempre per concatenate dubitazioni, aggiungere alla supposta grandezza del luogo un' altra piccolissima parte. Chè s' eglino si fermano in qualche luogo, componendo noi tale catena di dubbi, di nuovo cadranno nella esatta determinazione di luogo che è portentoso supposto. Se appongono qualche accrescimento, noi li forzeremo a concedere che tutt' insieme

può taluna cosa muoversi traverso tutta la larghezza della terra. Sicchè quel che è detto muoversi non può muoversi neppure per tutto insieme l' intervallo divisibile. Or se nulla si muove prima, nè per tutt' insieme il divisibile luogo, nè per una prima parte, niente dunque si muove.

Queste osservazioni ed altre di queste recano coloro che negano il movimento di passaggio. E noi che non sappiamo rovesciare nè tali argomentazioni nè la apparenza (cui seguendo alcuni deducono la sussistenza del moto) in quanto c' è opposizione delle parvenze e dei ragionamenti, sospendiamo di assentire circa lo esistere o il non esistere del moto.

9. — Dello accrescimento e della diminuzione.

Di questo medesimo discorso valendoci, riterremo lo assenso circa lo accrescimento e la diminuzione; giacchè la evidenza pare ci induca ad ammettere quella esistenza loro cui le argomentazioni paiono rovesciare. Ed ora tu considera: ciò che cresce, ente e sussistente, bisogna venga tratto a grandezza (e se fatto lo accrescimento di una cosa, taluno dicesse aumentatane un'altra, mentirebbe): poichè, dunque, la sostanza mai non resta, e sempre va, e l' una in luogo dell'altra si discerne, quello che dicesi accrescimento non ha la primitiva sostanza e dopo questa un'altra di giunta, ma una che è altra affatto. Come, per guisa di dire, posto ci sia un legno di tre cubiti, se taluno ne apponesse un altro di dieci, mentirebbe col dire accresciuto quello de' tre (dacchè questo tutto è altro da quello). Così in tutto quanto si dice cre-

scere, andandosene la primitiva materia e un' altra sottentrandone, se viene aggiunto ciò che è detto aggiungersi, nessuno dirà che codesto sia uno accrescimento, ma una intera mutazione. Lo stesso discorso è per la diminuzione; poichè come si dirà scemare ciò che punto non sussiste?

10. — Della sottrazione e dello aggiungimento.

Inoltre quando la diminuzione si faccia per toglimento, e l'accrescimento per aggiunzione, come non esiste la sottrazione nè l'aggiungimento, non c' è neppure diminuzione nè accrescimento. Che non ci abbia sottrazione, ne argomentano da questo. Se da qualche cosa alcun che si toglie, o viene sottratto uno eguale da uno eguale, o un maggiore da un minore, o un minore da un maggiore; ma in nessuno di tali modi si fa toglimento (siccome dimostreremo); dunque la sottrazione non è possibile.

Che in veruno dei predetti modi non si faccia sottrazione, è manifesto da ciò: quello che si toglie da qualche cosa, bisogna che innanzi dello staccamento sia contenuto in quello da cui è spiccato; ma uno eguale in uno eguale non si contiene come sei in sei (giacchè il contenente dev'essere maggiore del contenuto, e ciò da cui si toglie maggiore di quello che è staccato, onde rimanga qualcosa dopo la sottrazione; parendo questa la differenza tra il togliere via affatto e lo staccare). E non si contiene nemmeno il maggiore nel minore, come sei in cinque (chè ripugna): e quindi neppure il minore nel maggiore; chè se i cinque venissero contenuti da sei (come il meno dal

più), anche in cinque si conterrebbero i quattro, e nei quattro i tre, e nei tre i due, e in questi l'uno. Così i sei avranno i cinque, i quattro i tre, i due l'uno; i quali insieme formano quindici; e si conclude che questo numero è contenuto in sei, posto conceduto che il minore contenga il maggiore. Egualmente nel quindici, contenuto dal sei, si conterranno e il numero trentacinque, e procedendo a poco a poco anche numeri infiniti. Assurdo è poi dire che i numeri infiniti si contengano nel numero sei: è dunque assurdo affermare che nel maggiore si contenga il minore. Impertanto se ciò che viene sottratto fa d'uopo si contenga in ciò da cui è per togliersi; e uno eguale nell'eguale non si contiene, nè un maggiore in un minore, nè un minore in un maggiore; nulla dunque si distacca da veruna cosa.

Ancora; se distaccasi alcun che da qualche cosa, o il tutto viene distaccato dal tutto, o una parte dalle parti, o il tutto dalle parti, o la parte dal tutto. Ma è manifesto assurdo dire che il tutto si distacchi o dal tutto o dalle parti; per cui rimarrebbe a dire che una parte si distacchi o dal tutto o dalle parti, il che pure è assurdo. Così ad esempio (per istare col ragionamento sui numeri in grazia della chiarezza): sia il dieci, e dicasi che s'abbia a staccarne una unità; cotale unità non può staccarsi nè da tutta la diecina, nè dalla parte rimasta della diecina cioè dal nove (e ne dimostrerò); dunque non staccherassi nulla. Chè quando una unità si distacca da tutta la diecina, siccome la diecina non è altro che dieci unità, nè una delle unità ma l'insieme di tutte le unità, do-

vrassi distaccare la unità da ciascuna unità, affinchè si distacchi da tutta la diecina. Ma dalla unità niente può staccarsi (ché le unità sono indivisibili); e dunque non si distaccherà così la unità dalla diecina.

Quando poi altri concedesse potersi distaccare la unità da ciascuna delle unità, la unità avrà dieci parti; e con lo avere dieci parti sarà unità. E poichè furono lasciate altre dieci parti da cui staccaronsi le dieci parti chiamate unità, queste dieci saranno venti. Ora essendo assurdo il dire che l'uno sia dieci, che il dieci venti, e che l' indivisibile (secondo loro) si divida; è anche assurdo il dire che l'unità da tutta la diecina si tolga.

Ma la unità non può sottrarsi nemmeno dal nove; poichè quello da cui si stacca non rimane intero; e il nove, invece, dopo la sottrazione di quella unità rimane intero. E come il nove null'altro è che nove unità, quando avesse a dirsi distaccata la unità da tutto esso nove, il nove ne verrebbe tolto: e quando dalla parte del nove, pongasi dall' otto, ne seguirebbero i medesimi assurdi; e quando dall'ultima unità, direbbero essere divisibile la unità, che è un assurdo. Dunque la unità non si sottrae neppure dal nove: e se la non si distacca da tutta la diecina, nè dalla parte di essa, neppure può staccarsi una parte dal tutto o dalla parte. Posto, però, che nessuna cosa si sottragga tutta dal tutto, nè parte dal tutto, nè tutta da una parte, nè parte da una parte, nulla si distacca da nulla.

Ma anche la addizione si concepisce dagli scettici fra le cose impossibili. Ei dicono: ciò che s'aggiugne,

o egli aggiugne a sè medesimo, o a cosa esistente innanzi, o a cosa composta dell'una e dell'altra; ma di tali casi nessuno è vero; dunque niente si aggiugne a qualcosa. Ci sia, a mo' di esempio, una quantità di ciottole: quattro; e vi si aggiunga una ciottola. Domando a cui ella viene aggiunta? A sè medesima, non è possibile (chè quanto si aggiugne, è altro da ciò a cui viene aggiunto, e niente poi è diverso da sè stesso): ma e non si aggiugne nemmeno a ciò che è composto di ambidue (cioè delle quattro ciottole e dell' una ciottola) poichè come si aggiugnerebbe a quel che non esiste? E anche, se alle quattro ciottole e all' una ciottola si mescolasse la ciottola aggiunta ci sarà una quantità di sei ciottole, composta delle quattro e dell'una con la ciottola aggiunta. Quando, invece, alle sole quattro ciottole venga la ciottola aggiunta, poichè quello che si distende ad una cosa eguaglia ciò a cui viene disteso, la ciottola aggiunta alla quantità delle quattro ciottole duplicherà la quantità delle quattro in guisa da far essere otto tutta la quantità delle ciottole; il che non si scorge.

Se, impertanto, non viene aggiunto a sè quel che è detto aggiungersi, nè a cosa innanzi esistente, nè a ciò che si componga di ambidue questi casi; e come nulla esiste oltre di ciò, così nulla si aggiugne a nulla.

11. — Della trasposizione.

Colla sussistenza dell'aggiunzione e della sottrazione e del movimento locale, viene descritta anche

la trasportazione; e quest'è una sottrazione da qualche cosa che, mutando, si aggiugne ad altra.

12. — Del tutto e della parte.

Così è del tutto e della parte; chè stimasi il tutto formarsi dal concorso e dalla aggiunzione delle parti; e, col sottraimento di alcuna di queste, finire d'essere il tutto. Oltracciò se il tutto è qualche cosa, o desso è altro dalle parti di esso, o le medesime parti di lui sono il tutto: ma un tutto, altro dalle parti, apparisce essere niente (chè di fermo, se toglie via le parti, non resta nulla per cui argomentiamo che il tutto sia altro da queste); se poi le parti sono il tutto, codesto tutto è solo un nome, una vana annunciazione, non avente propria sussistenza. Egualmente la distanza non è altro dalle cose distanti; nè la travatura è altro dalle cose intravate; nulla è dunque il tutto.

Ma niente sono pure le parti; chè se elle esistono, desse sono o parti del tutto, o parti l'une dell'altre, o ciascuna è parte di sè stessa. Ora, del tutto no; perchè desso non è altra cosa fuor delle parti (e altramente le parti sarebbero così parti di sè stesse; ciascuna delle parti dicendosi essere compimento del tutto): nè le une delle altre, giacchè la parte sembra contenersi in ciò di cui ell'è parte (ed è assurdo dire che la mano, per esempio, si contiene nel piede): e nemmeno ciascuna parte non è parte di sè stessa; conciossiachè per la contenenza diverrebbe ella qualche cosa maggiore e minore di sè medesima. E quindi se quelle che si dicono essere parti non sono parti

nè del tutto, nè di sè stesse, nè l'une delle altre, desse non sono parti di nulla: e se non le sono parti di nulla, non sono neppure parti; chè tutte le cose relative ad altre si rovesciano insieme a vicenda.

13. — Della naturale mutazione.

Codesto poi si disse per digressione; giacchè altra volta si trattò del tutto e delle parti. E ciò pure che si appella mutazione naturale dicono taluni insussistente, adoprando questi discorsi: se alcun che si muta, il mutevole o è un corpo o non è corpo; ora stando il dubbio per l'uno e per l'altro caso, ci sarà anche dubbiezza sul ragionamento della mutazione. Se poi alcun che si muta, mutasi per qualche efficienza di cagione e come paziente: ma giacchè la sussistenza della cagione è annullata (e con ciò si nega il paziente, mancando la cosa da cui e' patisca) non esiste alcun che di mutevole.

Ancora: se qualche cosa si muta, mutasi o quello che è o quello che non è: ma quel che non è non ha sussistenza, e non può nè patire nè agire; onde non riceve alcuna mutazione. Se invece mutasi quello che è, ei si muta o come esistente o come non esistente: ora, come non essente non si muta, giacchè non esiste: e se, come esistente si muta, diverrà altro da quello che è, ossia sarà non esistente. Ma è assurdo il dire che l'esistente faccia il non esistente: dunque non si muta neppure ciò che è. Non mutandosi, pertanto, nè ciò che è, nè ciò che non è (e nulla essendoci fuor di questi due casi) rimane a dire che niente si muta.

Alcuni discorrono di quest'altra guisa: il mutabile deve mutare in qualche tempo; ma niente si muta nè nel tempo passato, nè nel futuro, e nemmanco nel presente (conforme dimostreremo), dunque nulla si muta. Ora nel passato tempo e nel futuro (nessun dei quali è presente) nulla si muta; giacchè è impossibile che si faccia o si patisca qualche cosa in tempo non esistente nè presente. Ma neppure nel presente; chè il tempo presente forse non sussiste: e, anche sorpassando ciò per ora, desso è indivisibile. Or non è egli impossibile reputare che il ferro (poni) nel tempo indivisibile dalla durezza si muti nella mollezza, o faccia qualcuna delle altre mutazioni; chè desse appariscono bisognare di protraimento? che se nulla si muta nè nel tempo passato, nè nel futuro, nè nel presente; è da dire nulla esserci di mutabile.

Oltracciò se c'è qualche mutazione, o dessa è fatta da semplici sensazioni, e allora la mutazione sembra avere significato unico e di ciò da cui mutossi e di ciò in cui si dice mutarsi: oppure dessa è pensabile, e siccome intorno alla sussistenza dei pensabili ci è, fra gli antichi, una controversia irresoluta (di che spesso discorremmo) non abbiamo argomento a dire nemmeno intorno alla sussistenza della mutazione.

14. — Della generazione e della corruzione.

Insieme con la aggiunzione, e la sottrazione, e la naturale mutazione si rovescia anche la generazione e la corruzione: chè senza di quelle non si genera nè

si corrompe nulla. Così accade che, come dicono, si generi il nove dalla diecina guastata per la sottrazione di una unità; e la diecina dal nove guastato per la aggiunzione di una unità: e la ruggine per mutazione del bronzo guasto. Tolti però i predetti movimenti, forse è di necessità che si tolgano via e la generazione e la corruzione.

Nientedimeno alcuni dicono questo: se Socrate fu generato, Socrate generossi o quando Socrate non era o quando già era Socrate; ma se affermasi generato quando era, sarebbesi generato due volte; se, invece, quando non era, Socrate dunque era e non era insieme: era, siccome generato; e non era, giusta la supposizione. E se Socrate morì; desso morì o quando viveva o quando morto: ora quando viveva non moriva, giacchè egli e vivrebbe e sarebbo morto; ma neppure quando morto, giacchè ei sarebbe morto due volte: dunque Socrate non morì. Con simile discorso potrebbe altri instare sopra ciascuna delle cose che è detto generarsi e corrompersi, e togliere via la generazione e la corruzione.

Alcuni pure così avvertono: se qualche cosa si fa, o si fa quello che è o quello che non è; ora il non esistente non si genera (giacchè a quel che non esiste non può accadere nulla, e neppure il generarsi): ma neppure l'esistente; poichè se l'esistente si genera, esso generasi o come esistente o come non esistente. Come non esistente, non si genera, e se, come esistente si genera (poichè il generato è altro da quello da cui è detto generarsi), il generato sarà altra cosa dell'esistente, cioè il non esistente; e ciò

disconviene. E se non viene generato nè l'esistente nè il non esistente, niente dunque si genera.

Alla stessa guisa niente si corrompe. Giacchè se alcuna cosa si corrompe, o corrompesi l'esistente o il non esistente: il non esistente non si corrompe (chè il corrompentesi bisogna che patisca qualche cosa): ma nemmeno l'esistente; giacchè o si corrompe rimanendo ad essere in ciò che è, o non rimanendo; ma rimanendo ad essere in ciò che è, il medesimo sarebbe e non esistente ed esistente insieme. Corrompesi, in fatti, non in quanto non è esistente, ma in quanto è esistente: e in quanto si dice corrotto, desso è altro dallo esistente e però non esistente; in quanto poi è detto corrompersi, rimanendo nell'essere medesimo, desso sarà esistente. Ora è assurdo il dire che la medesima cosa esista e non esista; dunque l'esistente non si corrompe rimanendo nel medesimo essere. Che se l'esistente si corrompe non rimanendo nel proprio essere, ma dapprima tramutandosi al non essere, e così poi corrompendosi, viene a corrompersi non lo esistente ma il non esistente: il che avvertimmo essere impossibile. Adunque se non si corrompe l'esistente, nè il non esistente, e fuor di tali casi non c'è nulla; niente si corrompe.

Tali cose compendiatamente basterà avere detto circa ai movimenti; d'onde seguita non essere sussistente nè potersi pensare la fisiologia dei dommatici.

15. — Della quiete.

E per conseguenza taluni dubitano intorno alla quiete naturale; dicendo come ciò che si muove non

resta. Muovesi poi ogni corpo continuamente, giusta l'opinione de' dommatici, i quali dicono essere discorrevole la sostanza, e sempre scuotentesi e operante aggiunzione (sicchè Platone non dice i corpi esistenti, ma piuttosto gli chiama cose generate, ed Eraclito paragona la mobilità della nostra materia al veloce corso di un fiume). Nessun corpo dunque rimane; chè quanto è detto rimanere pare contenuto dalle cose circostanti a lui: e il contenuto è passivo; ma come nulla patisce, giacchè la cagione non esiste, conforme dicemmo, quindi nulla rimane. Taluni adoperano anche questa argomentazione: ciò che sta, patisce; ciò che patisce si muove; dunque ciò che è detto rimanere, si muove, e se si muove non resta. D'onde è manifesto neppure l'incorporeo non potersi rimanere quieto; chè se il rimanente patisce, e il patire è proprio dei corpi, e se ciò non è proprio degli incorporei, dacchè nessun incorporeo può nè patire nè rimanere, dunque nulla rimane.

E ciò dico rispetto alla quiete. Ma siccome ciascuna delle cose innanzi dette non può pensarsi senza del luogo e del tempo, è da passare alla indagine di questi; chè se taluno dimostrerà non potere questi sussistere, apparirà per ciò insussistente ciascuna di quelle cose. Incominciamo dal luogo.

16. — Del luogo.

Luogo, in due modi si dice: propriamente e abusivamente. Abusivamente, e quasi in senso largo, come la mia città: propriamente, quel che contiene con esattezza, e da cui con esattezza siamo conte-

nuti. Ricerchiamo dunque del luogo, secondo esattezza, cui taluni ammisero, altri negarono, e di che altri sospesero il giudizio.

Quelli che lo annunziano esistente, si valgono della evidenza. Chi, dicono, sosterrà non esistere il luogo vedendone le parti, quali la destra, la sinistra, quelle di sopra, quelle di sotto, all'innanzi, all'indietro; e quando si trovi ora qui ora là; quando scorga che ove parlava il mio maestro, ivi adesso parlo io; e comprenda che è differente il posto per la natura delle cose leggiere, e per la natura delle pesanti; ed eziandio oda dire agli antichi: dapprima fu il caos (giacchè dicono caos il luogo, dall'essere lui capace delle cose che in esso stanno)? E se c'è qualche corpo, soggiungono, c'è anche luogo; chè senza di questo non esisterebbe corpo. Ora se esiste il *dal quale*, e il *pel quale*, esiste anche il *nel quale,* che poi è il luogo: il primo è nell'uno e nell'altro, dunque in entrambi anche il secondo.

Quelli poi che negano il luogo, non danno per esistenti neppure le parti di esso (nulla essendo il luogo fuor delle sue parti); e chi adoperi a concludere l'esistenza del luogo col pigliare come esistenti le parti di esso, vuol costruire il ricercato con sè medesimo. Egualmente scherzano quelli che dicono esistere o essere stata alcuna cosa in qualche luogo (mentre non si concede che punto di luogo ci sia); chè usurpano la esistenza del corpo la quale di per sè non è conceduta; e il *dal quale* e il *pel quale* si dimostrano insussistenti al pari del luogo; ed Esiodo poi non è giudice degno di fede in cose di filosofia.

Così que' che respingono le argomentazioni recate per istabilire che il luogo esiste, ancora più accortamente fermano che desso non è; adoperando intorno al luogo quelle opinioni dei dommatici che stimano più gagliarde, sì degli Stoici, e sì dei Peripatetici nel seguente modo.

Gli Stoici dicono vuoto quello che può occuparsi da un reale, e non è occupato; oppure l'intervallo privo di corpo, o l'intervallo non tenuto da corpo: luogo, un intervallo che è occupato da un reale, ed è eguale a quello che l'occupa: chiamano reale il corpo, e spazio l'intervallo in parte occupato dal corpo e in parte non occupato; ed altri dissero spazio il luogo di un gran corpo; sicchè nella grandezza stia la differenza del luogo e dello spazio. Quando però dicono che il luogo sia un intervallo occupato da un corpo, come dicono che esso intervallo sia? Forse una lunghezza di corpo, o una larghezza, o una profondità solamente, o queste tre divisioni? Che se fosse una sola dimensione, il luogo non si eguaglierebbe a ciò di cui esso è luogo; e per giunta ciò che contiene sarebbe parte di quanto è contenuto; cosa affatto ininteligibile. E se fossero le tre divisioni; poichè in quel che dicesi luogo non è nè il vuoto nè altro corpo avente dimensione; e ciò che rimane nel luogo e si dice essere corpo non è composto di quelle dimensioni (giacchè desso è lunghezza e larghezza e profondità, e forza di resistenza cui dicesi aggiunta alle preaccennate divisioni), il corpo stesso sarà luogo di sè medesimo, ed esso contenente e contenuto; assurda cosa. Non esiste dunque alcuna misura del luogo supposto; e però non esiste punto di luogo.

Fassi anche questo ragionamento: dacchè doppie misure non si veggono in ciascuna delle cose che sono dette esistere in luogo, sibbene una sola lunghezza e una larghezza ed una profondità; tali dimensioni sono elleno del solo corpo, o del solo luogo, o di entrambi? Ma se di solo il luogo; non avrà il corpo una particolare lunghezza, nè larghezza, nè profondità veruna; sicchè il corpo non sarà corpo: assurda cosa. Se di entrambi; poichè il vuoto non ha alcuna sussistenza fuorchè le dimensioni; e le dimensioni del vuoto sono quelle del corpo; le costituenti del vuoto saranno costituenti altresì del corpo; chè, circa al sussistere della forza di resistenza non c'è da affermare, siccome prima abbiamo accennato. Siccome poi le misure sole appariscono nel così detto corpo, le quali sono anche del vuoto e medesime che il vuoto, il corpo sarà un vuoto; assurda cosa. Se, poi, di solo il corpo sono le misure, non esisterà veruna misura del luogo; di che nessun luogo. Adunque se in nessuno dei modi predetti trovasi la dimensione del luogo, non c'è neppure il luogo.

A ciò si aggiunge: che quando il corpo entra nel vuoto, e se ne fa il luogo, il vuoto o rimane, o si ritira o si altera: ma se resta, desso sarà e pieno e vuoto; se ritirasi vuotato e si trasmuta, o si altera nella mutazione, corpo sarà il vuoto; giacchè tali passività sono proprie del corpo. È poi assurdo dire che una cosa medesima sia vuota e piena, o che il vuoto sia un corpo: adunque è pure assurdo dire possibile che il vuoto sia dal corpo contenuto e diventi luogo.

Per queste ragioni trovasi insussistente anche il vuoto, se non è possibile venga occupato dal corpo per diventare luogo. Chè dicevasi vuoto quello che può dal corpo occuparsi; ma con queste osservazioni fu rovesciato anche lo spazio. Infatti se lo spazio è un gran luogo, si distrugge col luogo: se intendono quel che in parte è occupato dal corpo, e in parte è vuota dimensione, con entrambi si rovescia.

Tali cose e anche maggiori diconsi contro la opinione dissenziente degli Stoici. I Peripatetici poi dicono essere il luogo la estremità del contenente, in quanto contiene; a mo' d'esempio: il luogo mio sarebbe la superficie dell'aria, foggiata intorno al mio corpo. Ma se questo è il luogo, il medesimo e sarà e non sarà; giacchè avendo il corpo ad essere in qualche luogo (in quanto che nulla può stare in quello che non è) importa che prima sia il luogo, affinchè così stia in esso il corpo. Esisterà, dunque, il luogo, prima che in esso sia il corpo esistente in un luogo. Siccome però il luogo si fa per la superficie dell'aria foggiata intorno al contenuto, non può essere il luogo innanzi che sia in esso il corpo; e per questo e' non esisterà. Ma ed è assurdo dire che un medesimo sia e non sia; dunque il luogo non è la estremità del contenente in quanto contiene.

Inoltre se il luogo è qualche cosa, desso è o fatto o non fatto: ma non fatto è impossibile dirlo, giacchè si fa appunto quando, come dicono, si foggia intorno al corpo che è in esso; ma non è neppure fatto; chè se formasi o è allora quando sta il corpo nel luogo che si forma esso luogo, nel quale già si afferma

stare ciò che sta nel luogo, oppure quando non è in esso. Ma no quando è in esso (chè già esiste un luogo dove sta il corpo); e no, quando non è in esso (chè, siccome dicono, il contenente si foggia intorno al contenuto e così formasi il luogo); e nulla può foggiarsi intorno a ciò che non esiste in esso. Or se il luogo non si fa nè quando il corpo è nel luogo nè quando in esso non è; e poichè oltre cotali guise null'altra se ne può pensare, non è nemmeno fatto il luogo: e se desso non è fatto, e nemmeno non fatto, non esiste.

In generale poi può dirsi: se qualche cosa è il luogo, desso è o un corpo o un incorporeo: ma di entrambi si dubita conforme accennammo, e dunque anche il luogo è dubitabile. Il luogo si pensa per il corpo di cui è luogo; ma è dubbio il ragionamento intorno dell'esistenza del corpo; e dunque anche intorno del luogo. Il luogo di ciascuno non è perpetuo; e dicendosi nascere trovasi insussistente, dacchè non esista la generazione.

Ci sarebbe altre molte cose da dire; ma per non allungare il discorso, questo è da aggiungere: che quinci gli argomenti, quindi la evidenza voltano pudibondi gli scettici; e però nè all'una nè all'altra parte non ci apponiamo rispetto ai ragionamenti dei dommatici, ma stiamo rattenuti circa il luogo.

17. — Del tempo.

Il medesimo ci accade nella ricerca del tempo; chè per quanto viene dalle apparenze, parrebbe essere il tempo qualche cosa; ma per quanto viene dai discorsi sovr'esso, apparisce insussistente.

Chè taluni sostengono, il tempo essere uno intervallo del movimento del tempo (dico tempo il mondo); altri lo stesso moto del mondo. Aristotele, e, secondo alcuni, Platone: il numero di ciò che è primo e ultimo nel movimento; Stratone, o, giusta taluni, Aristotele: la misura del movimento e della quiete; Epicuro, conforme dice Demetrio lo spartano: un caso dei casi, conseguente ai giorni, e alle notti, e alle ore, e alle passioni, e alle impassibilità, e ai movimenti e alle quieti. Rispetto alla sostanza, poi, taluni affermano lui essere un corpo, così Enesidemo; perchè in nulla differente dall'essere e dal primo corpo: altri l'affermano un incorporeo.

Cotali discordanze, adunque, sono o tutte vere, o tutte false, o alcune vere, e alcune false. Tutte vere non ponno essere (chè le più si combattono); nè che le sieno tutte false concederanno i dommatici. E quando s'accordi falso che il tempo sia un corpo, falso sarà pure che sia un incorporeo; e così sarebbe data la insussistenza del tempo; non potendo fuori di ciò essere altro. E ancora non può comprendersi quali sentenze sieno vere e quali false, a cagione della discordanza di egual momento, e della incertezza sì intorno al criterio che intorno alla dimostrazione, onde per tali cose nulla possiamo affermare rispetto al tempo.

Poi, giacchè pare che senza del movimento, oppure senza della quiete, non sussista il tempo; tolto di mezzo il moto, ed egualmente la quiete, viene rovesciato il tempo. Ciò non di meno alcuni soggiungono queste cose contro del tempo: se il tempo esiste, desso

è o determinato o indeterminato; se determinato, incominciò in qualche tempo e in qualche tempo finirà: perciò fu altra volta il tempo quando tempo non era, prima che esso avesse incominciato ad esistere; e sussisterà altra volta il tempo, quando non ci sarà tempo, dopo ch'esso avrà cessato; il che è un assurdo. Dunque il tempo non è determinato.

Che se desso è indeterminato, siccome una parte di lui dicesi passato, un'altra presente, altra futuro, il futuro e il passato o esistono o non esistono. Ma se non esistono, restando il solo presente (il quale è piccolissimo) sarà il tempo determinato; e seguiranno le dubitazioni di prima. Che se esiste il passato, sarà anche il futuro; e presente sarà l'uno e l'altro di essi: ma é assurdo dire presente il tempo passato e futuro; dunque il tempo non è indeterminato. Or posto il tempo non determinato e non indeterminato, desso non esiste affatto.

Oltracciò se il tempo esiste, desso è o divisibile o indivisibile: indivisibile non è (giacchè si distingue in presente, e in passato e in futuro, come essi dicono): ma neppure è divisibile; giacché ognuna delle cose divisibili si misura da alcuna parte propria (e il misurante va su ciascuna parte del misurato) siccome quando col dito misuriamo il cubito. Il tempo, invece, non può misurarsi da alcuna parte propria; chè per mo' di dire, se il presente misura il passato, sarà nel passato; e perciò un passato; e se nel futuro un futuro egualmente: e se il futuro misurasse gli altri sarebbe e presente e passato; e il passato similmente sarebbe un futuro ed un presente; il che è inconce-

pibile. Dunque il tempo non è divisibile: ma se non indivisibile nè divisibile, desso non è.

Il tempo dicesi poi tripartito; uno passato, uno presente, uno futuro; de' quali il passato e il futuro non esistono; giacchè se il tempo passato e il futuro esistono ora, ciascuno di essi sarà un presente: anzi nemmeno un presente, chè se il tempo presente esiste, desso è o indivisibile o divisibile. Ora indivisibile non è; giacchè si dice che nel tempo presente si cambiano tutte le mutevoli cose, e in un tempo indivisibile niente si può cambiare (vedi il ferro che passa a mollezza, e altro), sicchè il tempo presente non è indivisibile. Ma e nemmeno divisibile; in fatti stando presente, e' non si dividerebbe, chè per la veloce scorrevolezza delle cose mondiali dicesi inconcepibile il trapassare del presente nel passato: e così anche nel passato e futuro insieme; chè non sussisterebbe, avendo una parte di sè non più e un'altra non anco esistente. Quindi il presente non può essere nè la fine del passato nè il principio del futuro; poichè e sarebbe e non sarebbe: sarebbe come presente, non sarebbe perchè non ci sarebbero le sue parti: e però non è divisibile. Or se nè indivisibile il presente, nè divisibile, desso non è: e se non esiste il presente, nè il passato, nè il futuro, il tempo non è; poichè un composto di non esistente è insussistente.

Fassi intorno al tempo anche questo discorso. Se il tempo esiste, desso è o generato e corrottibile o non generato e incorrottibile. Non generato e incorrottibile, no; dacchè una parte di lui dicesi essere passata e non esistere, una parte da venire e non

esistere ancora: ma e nemmeno generato e corrottibile, chè le cose nate bisogna sieno fatte di qualche cosa, e le corrotte hanno a corrompersi in qualche cosa (e ciò secondo le supposizioni degli stessi dommatici). Se pertanto si corrompe in un passato, corrompesi in cosa non esistente; e se nasce dal futuro nasce da cosa che non esiste. Or non è altro fuori di questi due accidenti, ed è assurdo dire che qualche cosa esca da non esistente, o in cosa che non esiste si corrompa: dunque il tempo non è generato nè corrottibile. Che se desso non è non generato nè incorrottibile, e nemmeno generato e corrottibile, desso è nulla affatto.

Oltracciò, siccome ogni cosa fatta si fa nel tempo; se il tempo nasce, nascerà nel tempo. Desso, perciò, o si formerà dentro sè o sarà altro in altro: ma quando si formi in sè, il medesimo e sarà e non sarà; giacchè quello in cui formasi alcuna cosa bisogna che esista prima della cosa che in lui si forma; e perciò il tempo che si fa in sè stesso, quando si fa, non anco esiste; e quando in sè facciasi già esiste; per cui neppure in sè egli si forma. Ma neppure è altro in altro: chè se il presente nel futuro si forma, il presente è futuro; e se nel passato passato; e così è da dire circa gli altri tempi: per cui il tempo non si forma neppure in altro tempo. Che se desso formasi in sè medesimo, nè è altro in altro, dunque il tempo non è generato; e che poi non sia non generato dimostrossi. Ora non essendo generato nè non generato, desso è proprio niente; poichè ciascuna delle esistenze bisogna che sia o generata o non generata.

18. — Del numero.

Parendo che il tempo non si consideri senza del numero, non sarà fuor di luogo discorrere alla breve anche intorno al numero.

Per consuetudine, e senza mettere opinioni, diciamo di numerare qualche cosa, e udiamo dire che il numero sia qualche cosa; ma la curiosità dei dommatici ci muove a dire anche contro di codesto. E in prima i seguaci di Pitagora affermano essere numeri gli elementi del mondo; giacchè sostengono che le cose apparenti si compongono di qualche cosa, e che gli elementi devono essere semplici, e perciò che gli elementi sono non manifesti. Fra i non manifesti poi alcuni sono corpi, come i vapori e le molecole, altri non sono corpi come le forme, le idee, i numeri: ma i corpi sono composti, costituiti cioè di lunghezza, e di larghezza, e di profondità e di resistenza, o anche di gravità; sicchè gli elementi non solo non sono manifesti ma anche incorporei. Tuttavia ciascuno degli incorporei ha avvertibile un numero, che è o uno o due o più: donde ne conseguita che, elementi delle cose sono i non manifesti, gli incorporei, e i numeri avvertibili in ogni cosa. E non semplicemente numeri, ma unità; la quale per aggiunta di unità diventa dualità interminabile; dalla cui partecipazione i parziali binarii si fanno binarii.

Da questi poi dicono formarsi anche gli altri numeri notabili nelle cose numeriche, e costituirsi il mondo; giacchè il punto ha la ragione dell'unità, la linea della dualità (giacchè ella si avverte fra due

punti) la superficie del tre (chè dicono la sia uno andamento della linea in larghezza ad altro punto collocato di costa), il corpo del quattro (siccome quello che formasi dell'alzata della superficie ad un punto sovrapposto). E così foggiano i corpi e tutto il mondo, cui dicono governato da armoniche ragioni ; come ad esempio, secondo l' armonia detta quarta perfetta (*diatessaron*) o di una terza parte di più (ossia nella proporzione di otto a sei); o secondo la quinta perfetta (*diapente*) o di una volta e mezza tanto (ossia nella proporzione di nove a sei); o giusta il suono d'ottava (*diapaso*) o del doppio (ossia nella proporzione di dodici a sei).

Fanno dunque di tali sogni ; e fabbricano che il numero è altro dalle cose numerate dicendo: se l' animale di sua propria ragione accade che sia uno, la pianta che non è animale non sarebbe una ; ma anche la pianta è una, dunque l' animale non è l'uno ma un che referibile ad altro, il quale avvertesi estrinseco a lui, del quale partecipa ogni ente, e pel quale ei si fa uno. Quando le cose numerate fossero il numero, giacchè numerati sono e gli uomini e i bovi, per caso, e i cavalli ; numero sarebbero sì gli uomini che i bovi e i cavalli : e il numero sarebbe altresì bianco, e nero e barbuto, se accadesse per avventura che tali fossero gli oggetti misurati. Ma questi sono assurdi, dunque le cose numerate non sono il numero, bensì all' infuori di queste ci è una propria sussistenza secondo la quale ei si considera nelle cose numerate ed è un elemento.

Raccogliendosi da essi che il numero non è gli

oggetti numerati, s' affaccia questa dubitazione incontro al numero. Dicono che se il numero esiste, o le cose numerate sono il numero o desso è altra cosa loro estranea; ma i Pitagorici dimostrarono che le cose numerate non sono il numero, e noi dimostreremo che desso non è altra cosa a loro estranea; dunque il numero non esiste. Metteremo innanzi che il numero non sia nulla fuor delle cose numerate, fermando il discorso sulle unità per istruzione meglio chiara.

Se l'unità è qualche cosa da sè medesima, per la quale si faccia uno qualunque partecipi di lei fra i suoi partecipanti, cotale unità o sarà una, o tante quante le cose partecipanti di lei. Ma se l' è una, ognuna delle cose che diconsi partecipare di essa partecipa di lei intera o di una porzione? Chè se, per caso, un uomo avesse tutta la unità, non rimarrebbe unità di cui partecipasse o un cavallo, o un cane o una qualunque delle cose che diciamo essere unità; così supponendo che ci sieno molti uomini ignudi, e un abito solo di cui uno fosse vestito, rimarrebbero nudi gli altri e senza dell'abito. Se, all' incontro, ciascuna cosa partecipa di porzione dell'unità, dapprima l'unità avrà qualche parte, e avrà quelle interminabili parti nelle quali si divide (cosa assurda); e poi siccome una parte della diecina, quale il due, non è la diecina, così neppure una parte della unità sarà l' unità, e quindi neppure parteciperà dell' unità. L' unità pertanto non è l' uno di cui diconsi partecipare i parziali.

Che se le unità sono eguali di numero alle cose

numerate che noi diciamo uno, e delle quali partecipando ogni singolar cosa chiamasi uno, saranno interminabili le unità che si parteciperanno: ed elle o partecipano della suprema unità, o delle unità eguali a loro in numero, e sono per questo unità; oppure non partecipano e sono unità senza veruna partecipazione. Or quando le unità possano esistere all' infuori della partecipazione, anche ciascheduno dei sensibili senza partecipazione di unità potrà essere uno; e così si rovescia l'unità che si disse considerabile per sè medesima. Quando, invece, cotali unità sieno della partecipazione, o elle parteciperanno tutte di una, o ciascheduna di una sola. Se tutte di una, dirassi che ciascuna partecipa o di una parte sua o di tutta lei; e allora staranno gli assurdi antecedenti. Se ciascheduna di una sola, si dovrà considerare ciascuna unità di tali unità, e altre dopo avere avvertite queste sino all' infinito.

Or se per comprendere che le unità sono qualche cosa da sè, per la cui partecipazione ciascun degli enti è uno, bisogna avere compreso le infinite unità interminabilmente pensabili; essendo impossibile il comprendere le infinite unità interminabilmente pensabili, è pure impossibile il sentenziare che esistano alcune pensabili unità, e che ciascuna delle cose esistenti sia l' uno, e che l'uno si faccia partecipando di una particolare unità. Gli è, dunque, assurdo sostenere che tante le unità sieno quante le cose partecipanti di loro.

Che se una non è la unità così detta per sè medesima, nè tante sono quante le partecipanti di lei,

non esiste affatto l'unità per sè medesima. E del pari non esisterà per sè medesimo ciascuno degli altri numeri; chè per tutti i numeri puossi adoperare l'argomentazione fatta ad esempio intorno l'unità. Posto, adunque, che il numero per sè non esista (come dicemmo), nè ei sia le cose numerate (siccome dimostrarono i Pitagorici); nulla essendoci oltre di ciò, è da dire che il numero non esiste.

Quei che stimano essere il numero qualche cosa fuor delle cose numerate, come dicono che il duale si faccia dalla unità? Poichè quando una unità poniamo insieme ad altra unità, o qualche cosa estrinseca aggiugniamo alle unità, o qualche cosa da esse togliamo, oppure nè aggiungiamo nè togliamo nulla. Ma quando non si aggiunga nè si tolga nulla, la dualità non esiste; giacchè le unità che sono fra loro separate non hanno l' unità che si avverta propria di loro ragione. E neppure si aggiunge qualche cosa a loro estrinseco; dunque, secondo tale supposizione, anche nulla si toglie. Perciò il due non è la composizione della unità con l'unità, non facendosi sottrazione nè aggiunta per alcun che di estrinseco: se la sottrazione si facesse, non solo non sarebbe dessa il due, ma anzi diminuirebbero le unità; e se il duale estraneo a loro si aggiungesse affinchè dalla unità seguisse il due, i creduti due sarebbero quattro, sottostando una unità e un' altra unità, a cui aggiunto il due estrinseco compisce il quattro.

Sta la ragione medesima anche per gli altri numeri che diconsi compirsi dalla composizione. Se, dunque, nè per sottraimento, nè per aggiunta, nè senza sottraimento e aggiunta si fanno quei numeri

che dicono essere composti dei più semplici, non seguirà la generazione del numero che si dice essere per sè e nelle cose numerate. Che poi non manchino di generarsi i numeri per mezzo della composizione, essi lo manifestano quando dicono che si compongono e si formano dei semplici; come della unità e del due all' infinito. Dunque per sè stesso il numero non sussiste. Ora se il numero non si considera di per sè, nè ha sussistenza nei numerati, il numero è niente, giusta le curiosità esposte dai dommatici.

19. — Della parte di filosofia morale.

Per le istituzioni basta avere così discorso intorno alla parte di filosofia detta naturale. Resta la morale, che pare intertenersi circa il discernimento dei beni, e dei mali, e degli indifferenti. Acciocchè dunque parliamo anche di questi compendiatamente, faremo indagine sulla esistenza dei beni e dei mali e degli indifferenti, sponendo la nozione di ciascuno.

20. — Del bene e del male.

Gli Stoici dicono che il bene sia l' utile, o cosa non altra dall' utile; chiamando utile la virtù e la buona pratica; e cosa non altra dall' utile l' uomo onesto e amico. Poichè la virtù, essendo come una guida stabilita, e la pratica buona essendo una cotal forza conforme a virtù, esiste un utile perfetto. E l' uomo onesto ed amico non è altro dall'utile; giacchè di esso onesto è parte l' utilità che è guida di esso; dicono poi che gli interi non sono cosa eguale

della parte (chè l'uomo non è mano) e che non sono altra cosa dalla parte (giacchè senza delle parti non sussistono) ; e però affermano che gli interi non sono altra cosa dalle parti. Sicchè l' onesto uomo essendo un intero, per quanto si attiene alla guida di se medesimo (cui dissero utilità) non lo chiamarono altro dall' utile.

Insegnano per questo che il buono si dice triplice. In un modo dicono buono ciò da cui è proprio venire giovamento, e codesto è il principale, e le virtù : in altro ciò per cui accade che s'abbia giovamento, così la virtù e le pratiche conformi a virtù : in terzo modo quello che può giovare, e questo è la virtù, e la pratica conforme a virtù, l'onesto e l'amico, gli Dei e i genii favorevoli. Per cui il secondo significato del buono è comprensivo del significato primo, e il terzo del secondo e del primo.

Il buono dicono alcuni essere il desiderabile per sè; altri ciò che soccorre alla felicità, oppure la compisce. Felicità, giusta il dire degli Stoici, è un bello andare della vita.

Tali cose insegnano intorno alla nozione del buono. Or quando anche taluno dica il buono essere il giovevole, o il desiderabile per sè, o il soccorrevole alla felicità, e'non dimostra che cosa sia codesto buono, ma afferma qualche cosa de'suoi accidenti. E ciò è un vano dire: giacchè o nel solo buono accadono le predette cose o anche negli altri; ma se pure negli altri, elle non sono indicatrici del buono perchè comuni ; se nel solo buono, non ci è possibile conoscere da queste il buono. Poichè siccome chi è ignaro del ca-

vallo, non sa che sia il nitrire del cavallo; non può per questo venire in cognizione del cavallo, se in prima non incontrò un cavallo; così chi non conosce il buono, quando cerchi che cosa esso buono sia, non può conoscere quel che è a lui particolare e in lui solo esistente per mezzo del quale il buono stesso possa pensarsi. In prima vuolsi dunque sapere la natura di esso buono, e così poi comprendere il giovevole, e il desiderabile per sè, e il conducente a felicità.

Or che i preaccennati casi non sieno bastevoli a indicare la nozione e la natura del buono, ne dimostrano col fatto i dommatici. Che il buono porti utile, e sia desiderabile (d' onde fu detto attraente, quasi tragga a sè) e creatore di felicità, tutti forse ne convengono: ma interrogati che sia quello in cui tali cose occorrono, precipitano in una guerra immensa; altri dicendo essere la virtù, altri il piacere, altri il non avere tristezza, altri altro. Se però dalle predette definizioni si mostrasse quel che sia il buono medesimo, non litigherebbero come non ne fosse conosciuta la natura.

Così discordano intorno la nozione del buono quelli che si reputano i più stimabili de' dommatici. Ma egualmente dissentirono anche intorno al male, dicendo il male essere un danno, o non altro dal danno; altri ciò che è da fuggire per sè stesso; altri quel che crea infelicità. Con le quali parole affermando non la essenza del male ma alcuni degli accidenti che forse in lui occorrono, ricascano nella precedente incertezza.

21. — Dell' indifferente.

Insegnano che l'indifferente sia di tre modi. L'un modo è quando per una tal cosa non nasce attraimento nè ripulsione (quale sarebbe, che sieno pari di numero le stelle e i peli del capo). Il secondo quando per una tal cosa nasce lo attraimento o la ripulsione, ma non c'è più questa che quello (come sarebbe per la moneta di quattro dramme in nulla differenti, allorchè bisogni scegliere l'una di esse); chè la propensione c'è da scegliere, ma non più questa che quella. Il terzo modo dicono indifferente ciò che non concorre nè alla felicità nè alla infelicità (così la sanità, e la ricchezza): chiamando indifferente quello onde puossi usare or bene or male; di che affermano disputare moltissimo nei morali. Or quel che si convenga pensare anche sopra tale nozione, è pur chiaro dalle cose dettesi da noi intorno ai beni e ai mali.

22. — Se esista alcun che, per natura, buono e male e indifferente.

Così è manifesto che i dommatici non ci capacitarono della nozione di alcuna delle cose ragionate. Nulla però di sconveniente occorse loro, cadendo in cose che forse non esistono; giacchè taluni ne concludono che il bene, e il male, e l'indifferente sieno per natura un nulla. Il fuoco per natura riscaldante, a tutti pare riscaldativo: e la neve per natura raffreddante, a tutti apparisce freddativa: e tutto quello che per natura muove, muove egualmente qualunque

cosa abbia natura da ciò. Ma dimostrammo che nessuna delle cose dette buone muove tutti come fosse il buono; dunque il buono per natura non esiste.

Che poi nulla di quanto chiamasi buono muova egualmente tutti, è manifesto. Chè (a tacere degli ignoranti, taluni de' quali stimano che il buono sia la buona condizione del corpo, altri il lussuriare, altri il rimpinzarsi di cibo, altri la vinolenza, altri il giuocare colle sorti, altri la abbondanza, altri anche peggiori cose di queste) alcuni filosofi, tra i quali i Peripatetici, insegnano essere tre i generi dei beni. Di cui altri spettano all'anima, come le virtù, altri al corpo come la sanità e simili, altri all' esterno come gli amici, la ricchezza e cose pari. E anche quei del Portico dicono pure esserci tre generi di beni; di cui altri s'attengono all'anima come le virtù, altri al di fuori come l'onesto e l'amico, altri nè intorno all' anima nè al di fuori, come l'onesto a rispetto di sè medesimo. Ma quelli che stanno intorno al corpo o fuori, chiamati beni dal Peripato, non affermano che sieno beni. Taluni poi abbracciarono come buono il piacere, cui all'incontro altri dissero un male; d' onde qualch' altro seguace di filosofia ebbe a sclamare: ch' io impazzisca piuttosto che darmi al piacere.

Se, adunque, ogni movente per natura muove del pari ogni cosa, giacchè non tutti del pari siamo mossi dai così detti beni, il bene è nulla secondo natura. In fatti per le dichiarate ragioni e per la controversia bisognerà non credere a tutti nè a taluno. Giacchè chi dice doversi credere a questa setta e non a quella,

avendo contro di lui gli argomenti delle opinioni avversarie, si fa parte della differenza e gli bisognerà uno che lo giudichi; perciò starà con gli altri e non giudicherà gli altri. Or non ci essendo il criterio consentito, nè la dimostrazione (giacchè non è giudicabile nemmeno la controversia di questi mezzi) egli rimarrà sospeso nel giudizio, e non varrà quindi ad affermare che cosa il buono sia per natura.

Ancora soggiungono taluni: il buono è o il desiderio di una cosa, o la cosa desiderata; ma il desiderare, secondo la parola propria, non è il bene, giacchè non cureremmo di possedere quello che desideriamo per non uscire dalla possibilità di desiderarlo ancora. Così se un bene fosse l'aspirare alla bevanda, non procacceremmo di fare la bibita; chè goduto di essa, cesseremmo di agognarla; e il medesimo è del mangiare, e dell'amare e d'altro. Però il desiderare non è la cosa desiderabile per sè, quando anzi non ne sia una crucciosa; giacchè chi abbia fame procaccia pigliare del cibo onde rimuova la molestia del sentire fame; e chi ami, e chi abbia sete egualmente.

Ma non è il bene nemmeno la cosa desiderata; poichè codesta o è fuori di noi o dentro noi; se dessa è fuori di noi, o fa in noi un piacevole movimento e una condizione accetta e un amabile affetto oppure non ci tocca punto. Or se dessa non è attraente, non sarà nemmeno buona, nè ci muoverà a desiderarla, nè sarà proprio desiderabile; e se ecciterà in noi, dallo esterno, una dolce condizione e un lieto affetto, la cosa esterna non sarà desiderabile per sè, ma per la disposizione da essa indotta in noi;

sicchè la cosa esterna non può essere desiderabile per sè medesima. Ma e nemmeno una interna nostra. Chè desso o dicesi stare nel corpo solo, o nell'anima sola, o in questa e in quello; ma se è nel corpo solo e' sfuggirà al nostro conoscimento, dicendosi le cognizioni proprie dello spirito, e il corpo asseverandosi per sè uno irrazionale; e quando si affermasse distendersi infino all' anima, e' parrebbe desiderabile per la percezione dell' anima e per il gradito affetto di lei; poichè quel che si giudica come desiderabile, si giudica con la mente, secondo loro, e non col corpo irrazionale. Resta il dire che sia nell' anima sola il buono: e ciò (per quanto ne affermano i dommatici) è impossibile; chè forse l' anima non esiste, o se anche esiste, per quanto è da loro insegnato, ella non si comprende, conforme concludemmo nel discorrere intorno al criterio. Or come oserebbe altri dire che qualche cosa segua dentro a ciò cui non capisce? E per lasciare tali argomenti, come affermano che il buono nell' anima si faccia? Chè se Epicuro mette nel piacere il fine, e insegna che l' anima è composta di indivisibili (perchè anche tutte le altre cose), in qual guisa nel cumulo degli indivisibili può ingenerarsi il piacere, e il consentimento, e il giudizio dell' essere codesta cosa desiderabile e buona, cotale altra da fuggire e cattiva? ciò è impossibile a dire.

Ancora gli Stoici dicono che i beni dell' anima sono certe arti, sono le virtù: e, l' arte, insegnano che sia un sistema, un componimento di cose che si comprendono esercitate insieme; e che tali compren-

sioni si facciano nel principio dirigente. Ma in quale guisa nel principio dirigente (che secondo loro è spirituale) si faccia una custodia delle comprensioni, e un cumulo di esse acciocchè ne segua l'arte, non si può intendere; essendo la sopravveniente impressione cancellatrice sempre della sua anteriore; giacchè lo spirito è fuso, e dicono si muova tutto per ciascuna delle impressioni. E il dire che possa essere dimostrativa del buono quella facoltà del rappresentare immagini, insegnata da Platone, ossia quel temperamento della indivisibile e divisibile sostanza e della diversa e medesima natura, oppure i numeri, è cosa affatto ridicola. Sicchè neppure nell'anima può essere il buono. Ne segue che se il buono non è fatto dallo stesso desiderare, e neppure al di fuori esiste cosa per sè desiderabile, e non c'è pure nel corpo, nè nell'anima, siccòme abbiamo concluso, non sussiste affatto il bene naturale.

Ma per i precedenti discorsi non esiste nemmeno il male naturale: a talune cose stimate cattive da alcuni, altri vanno dietro quasi a beni; siccome la lascivia, l'ingiustizia, l'amor del danaro, la intemperanza, e simili. Or se in ogni natural cosa è connaturato il muovere tutti egualmente, posto che le cose chiamate cattive non muovono tutti egualmente, ne viene che il male per natura non esiste.

Del pari non c'è l'indifferente naturale, e ciò per la diversa opinione intorno agli indifferenti. Ecco gli Stoici dicono: delle cose indifferenti altre sono prossime al bene, altre rimote, altre nè prossime nè rimote; prossime quelle che hanno bastevole dignità,

come la salute, la ricchezza; rimote quelle che non hanno sufficiente dignità, come la povertà, la malattia; non prossime nè rimote, quale il distendere o il piegare un dito. Ma altri affermano che nulla tra gli indifferenti ci sia di naturalmente prossimo o rimoto; chè ogni indifferente secondo varietà di casi può incontrare che apparisca quando prossimo, quando rimoto. Ad esempio, dicono: se i ricchi fossero insidiati dal tiranno, e i poveri stessero in pace, ognuno torrebbe d' essere povero anzichè ricco: per cui la ricchezza diventerebbe un rimoto. Posto adunque che intorno a ciascuna delle cose indifferenti, taluni dicono che sia un bene altri un male; mentre se l'indifferente in natura ci fosse, tutti lo dovrebbero egualmente stimare indifferente; segno è che l' indifferente per natura non esiste.

E se dirà un altro che la fortezza sia una naturale virtù per questo che i leoni, e anche i tori, e alcuni uomini, e anche i galli pare tendano per natura a ingagliardirsi; noi soggiungeremo che pure la timidezza è fra le cose naturalmente desiderabili; chè i cervi, e le lepri, e altri animali molti naturalmente sono portati ad essa. Così anche moltissimi uomini si scorgono timidi; chè gli è raro che taluno si esponga alla morte per la patria (quasi incodardito); o che altri incitato da caldezza pensi di mettere mano a qualche impresa; mentre una grandissima moltitudine di uomini si cansa da tali fatti. Donde gli Epicurei reputano dimostrare che il piacere sia per natura desiderabile; dicendo come gli animali appena nati e non stravolti si gettano alla

voluttà e schivano i dolori. Ma pure incontro a questi è da dire: come ciò che è fattore di male non sia il buono di natura; e come il piacere sia appunto fattore di male, dappoichè ad ogni voluttà venga seguace un dolore; il quale, secondo essi, è naturalmente un male. Ecco gode lo sbevazzone riempiendosi di vino; e il ghiotto di cibo; e il lussurioso usando di venere smodata: ma e siffatte cose le sono fattrici di povertà, di malattie, le quali sono dolorose cose e cattive giusta il dire di loro. Dunque il piacere non è per natura il bene.

Del pari cattivo non è naturalmente il fattore di beni; e c'è dolori che finiscono in voluttà. Così le scienze noi apprendiamo faticando, e altri diventa così padrone della ricchezza e dell'amorosa: anche la sanità si produce per dolori; dunque il travaglio non è per natura cosa mala. Chè se il piacere fosse naturalmente buono, e male il travaglio, tutti sarebbero egualmente tocchi da essi, conforme si disse. Invece vediamo molti filosofi scegliere il travaglio e la pazienza, e spregiare il piacere.

Egualmente quelli che dicono essere bene naturale la vita virtuosa, si confuterebbero col fatto che taluni filosofi elessero vita di piacere; onde eglino sono rovesciati dalla stessa loro discordanza nell'indicare che codesto o codest'altro sia naturale.

23. — Che cosa sia quella che dicesi arte della vita.

Dopo siffatte argomentazioni forse non è fuor di luogo il trarre brevemente ad una maggiore conside-

razione sopra i concetti intorno alle cose turpi e alle non turpi, alle lecite e alle non tali, alle leggi, ai costumi, alla pietà verso gli Dei, alla santità verso i morti, e ad altro di simile: e così troveremo molta irregolarità circa quel che è da fare e quel che no.

Appo noi si reputa turpitudine, anzi più, empietà il mescolarsi con maschi, e presso i Germani (a quanto se ne dice) non è cosa turpe, ma è una delle consuetudini: e dicesi che pure presso i Tebani anticamente non s' avea ciò per turpe; e soggiungono che Merione da Creta così venisse nominato a significazione (*) dell' usanza dei Cretesi: e a questa traggono alcuni eziandio l' infuocato amore di Achille per Patroclo. E qual meraviglia, del rimanente, quando anche i seguaci della filosofia cinica, e i discepoli di Zenone cittieo, e Cleante e Crisippo insegnavano che questa era cosa indifferente? Anche il mescolarsi con donna pubblicamente, quantunque presso noi sembri essere in vergogna, non si reputa atto vergognoso da alcuni Indiani; i quali congiungonsi indifferentemente in pubblico, siccome udimmo del filosofo Cratete. Del pari che le donne puttaneggino è turpitudine presso noi e vituperevole, mentre è glorioso fra molti degli Egiziani: e dicono che le congiuntesi a molti hanno un ornamento intorno alla noce del piede a contrassegno della propria orrevolezza; e fra essi alcune di cotali fanciulle si fanno spose con la dote raccolta dagli amoreggiamenti. Conosciamo poi che gli Stoici affermano che non sia irragionevole il congiugnersi a meretrice nè trarre il campamento da opere di prostituzione.

Si stima presso noi una turpezza e un disonore l'essere punteggiato; e parecchi Egiziani e Sarmati marchiano i loro nati. Da noi è vergognoso che i maschi abbiano orecchini; e presso alcuni barbari (come i Sirii) ciò dà indizio di nobiltà. E taluni allungando cotale segno di nobiltà traforano le narici dei bambini e fanno pendere da esse anelli d'argento o d'oro (cosa che presso noi niuno farebbe); siccome qui nessun maschio indosserebbe una veste colorata di fiori vari e che giunga ai piedi, mentre dai Persiani stimasi convenevole quanto da noi vergognoso. Però occorse che quando presso Dionisio tiranno di Sicilia venne pôrta cotal foggia di veste ai filosofi Platone e Aristippo, Platone la ributtasse dicendo; veste femminile non voglio indossare io che nacqui maschio; e Aristippo l'accettasse soggiungendo: donna che onesta sia non si contamina pur fra i baccanali. La medesima cosa dunque ad uno dei sapienti parve non turpe, ad altro turpe.

Illecito è fra noi lo sposare la propria madre o sorella: all'incontro i Persiani, e fra loro specialmente i Magi, che paiono esercitare la sapienza, sposano le madri, e gli Egiziani conducono in nozze le sorelle; e conforme cantò il Poeta: Giove parla a Giunone sorella e moglie. Anche il cittieo Zenone insegna che non sia irragionevole il fregare col membro proprio la parte della madre; come altri disse che non sia cosa cattiva il fregare con la mano qualunque altra parte del corpo di lei. Sicchè Crisippo nei libri sulla cittadinanza stabilisce che il padre possa far figli con la figlia, e la madre col figlio,

e il fratello con la sorella; e Platone più generalmente dichiarò che le donne abbiano ad essere comuni. A noi pare maledetta cosa il commettere inverecondie; e Zenone non le disapprova; e sentimmo che altri usarono di tale bruttura siccome di un bene.

Mangiare carni umane è illecito presso noi, ma fra genti barbare codesto è indifferente. Poi, a che accennare i barbari, quando si narra che Tideo mangiasse il cervello del nemico? e quando gli Stoici affermano non essere irragionevole che taluno mangi le carni degli altri uomini e le sue proprie? Empia cosa è appo noi e molti altri lo insozzare di sangue umano l'altare di Dio; e gli Spartani sono flagellati crudamente sull'altare della Ortosia Artemide acciocchè si faccia molto scorrimento di sangue sopra l'altare della Dea. Anche taluni sagrificano uomini a Saturno, siccome gli Sciti sagrificano gli ospiti ad Artemide; e noi stimiamo che i templi restino contaminati dal sangue d'un uomo.

È legge presso noi che gli adulteri sieno puniti, e presso taluni è cosa indifferente il congiungersi alle donne d'altri; e anche certi filosofi dicono che sia indifferente il mescolarsi a donna altrui. Comanda presso noi la legge che i padri sieno trattati con cura dai figli; e gli Sciti gli strozzano quand'abbiano oltrepassato i sessant'anni. E qual meraviglia se Saturno tagliò con la falce le parti vergognose del padre? se Giove cacciò all'inferno Saturno? se Minerva con Giunone e Nettuno misero mano a legare il padre? Ma Saturno decretò perfino di uccidere i figli; e Solone intorno ai fatti non soggetti a giudizio, pose

legge agli Ateniesi per la quale concesse a ciascuno lo ammazzare il figlio proprio; mentre presso noi le leggi vietano uccidere i figli. I legislatori dei Romani impongono che i figli sieno soggetti e schiavi dei padri; e che i padri tengano il dominio delle sostanze de' figli e non i figli finchè e' non abbiano la libertà a modo come i comperati a prezzo di denaro: da altri, invece, si respinge come tirannica siffatta usanza. — É legge che gli uccisori degli uomini sieno puniti; e i duellanti invece, dopo che hanno ammazzato, ottengono onore di frequente. Anche vietano le leggi il battere i liberi; e all' incontro quando i lottatori abbiano percosso liberi uomini e spesso anche uccisili si reputano meritevoli di onori e di corone. — Vuole, appo noi, la legge che ciascuno stia insieme ad unica donna; ma fra i Traci e fra i Getuli (quest'è una gente della Libia) un uomo solo si sta con molte. — Il rubare, presso noi, è illegale e ingiusto; e presso di molti barbari non è irragionevole; anzi i Cilici reputano ciò una gloria, sicchè giudicano degni d'onore i morti in ladroneccio; e anche Nestore, presso il poeta, dopo avere amicamente accolto i soci di Telemaco, disse loro: siete forse erranti senza disegno a modo che i ladri? (3) Che se il ladroneggiare fosse irragionevole, ei non avrebbe ricevuto tanto bene costoro, sospettandoli tali. — Anche il furto, presso noi, è cosa ingiusta e illecita; ma quei che dicono Mercurio un Dio praticissimo del furare, fanno che non si reputi ciò una ingiustizia. Come sarebbe cattivo un Dio? Narrano pure che gli Spartani punivano i furti, non perchè si fossero commessi,

ma perchè erano stati visti. — L'uomo vile, e chi getta via lo scudo viene per legge punito da molti (e però quella Spartana nel dare lo scudo al figlio che usciva alla guerra: tu, disse, o figlio, o con questo o su questo). Archiloco, invece, quasi magnificandosi davanti a noi dell'essere fuggito gettando via lo scudo, dice di sè nei canti: Qualche Trace si fa bello dello scudo che dentro un cespuglio io abbandonai non volontariamente; ma io intanto sono scampato dalla morte. Le Amazzoni storpiano i nati maschi di loro, acciocchè nulla di gagliardo e' potessero fare; ed elleno si tenevano alle cose di guerra; mentre presso noi reputasi bello il contrario. Anche la madre degli Dei accoglie uomini effeminati; ma la Dea non sceglierebbe così se fosse naturalmente male il non avere virilità. Corrono pure di molte controversie intorno alle cose giuste e alle ingiuste, e intorno al bello che sia con fortezza.

Anche gli insegnamenti circa la pietà verso gli Dei sono pieni di varie discordanze. Chè molti insegnano esistere gli Dei, ma altri no; come Diagora il meliaco, e Teodoro, e Crizia l'ateniese. E tra quei che professano l'esistenza degli Dei, taluni credono agli Dei patrii, altri a quelli che sono foggiati dalle sette dommatiche; come s' insegna da Aristolele essere Dio l' incorporeo, e la estremità del cielo; dagli Stoici uno spirito penetrante anche in cose turpi; da Epicuro una cotal forma di uomo; da Senofane una palla impassibile. E altri tiene ch'esso Dio provvede alle cose nostre, ed altri che punto ci pensa, giacchè Epicuro dice che il beato e l' incorruttibile non ha

faccenda per sè, e non se la piglia per altri. E anche nel comune della vita, è chi afferma esistere un Dio solo, è chi ne pone molti e differenti di foggia; sicchè vanno a cadere nei concetti degli Egiziani che credono gli Dei con facce da cani, in forma di sparvieri, o bovi, o coccodrilli, ed ogni cosa.

Di qui la moltissima discordanza circa i sagrifizî e i culti agli Dei; chè altri, santi in questi templi, diventano empii in quelli; mentre se il santo e l'empio esistessero naturalmente non ci sarebbero tali opinioni. A Serapide nessuno sagrificherebbe il porco, e lo sacrificano ad Ercole e ad Esculapio; contro legge è il sacrificare pecora ad Iside, ma è bello sagrificarla a lei che dicesi madre degli Dei e agli altri Numi. — A Saturno immolano l'uomo, reputando che la generalità sia empia: in Alessandria sagrificano il gatto ad Oro, e a Tetide il silfio; il che nissuno farebbe appo noi. Consacrano il cavallo a Nettuno; e invece ad Apollo specialmente Didimeo, codesto animale è odioso. È religione l'immolare capre a Diana, ma non ad Esculapio. Molte altre simili cose avrei a dire, ma passo oltre per brevità. Chè se il sacrificio santo od empio in natura ci fosse, presso tutti varrebbe la medesima credenza.

Somiglianti differenze si ponno trovare anche nei cibi degli uomini secondo il culto religioso verso gli Dei. Il sacerdote giudeo e l'egiziano morrebbe piuttosto che mangiare del porco: dal Libio è creduta cosa delle più empie il gustare carne pecorina; e da alcuni Siri la colomba, da altri le vittime. Il mangiare pesce in alcuni templi è legge, in altri empietà.

Tra gli Egiziani reputati savii, alcuni credono profano il mangiare il capo dell'animale, altri la spalla, altri il piede, altri altro. La cipolla, nessuno toccherebbe fra quelli che presso Pelusio si iniziano alle sacre di Giove Casio; nè l'aglio gusterebbe nella Libia alcun sacerdote di Venere; in alcuni santuarii si astengono dalla menta; in altri da piante di soave olezzo, in altri dal selino. Alcuni dicono che mangierebbero le teste dei padri piuttosto che le fave; ma per altri tutto è indifferente. Una nefandità noi opiniamo che sia il gustare carne di cani; e narrasi che taluni dei Traci si satollino di cani; e forse si è costumato questo anco presso gli Elleni; per cui anche Diocle, uscito dagli Asclepiadi, ad alcuni infermi ordinò dare carne di catellini. Taluni, come dissi, mangiano indifferentemente carni umane; cosa giudicata nefanda presso noi; che se fossero da natura e i riti religiosi e le illegalità, presso tutti se ne farebbe la medesima estimazione.

Pari avvertenze sono da riferire anche intorno alla pietà verso i defunti. Alcuni composti per intero i corpi de' morti, li coprono di terra, giudicando empietà il mostrarli al sole; gli Egiziani, invece, cavatine gli intestini, gli imbalsamano e se li tengono sopra terra. I mangianti pesci, fra gli Etiopi, gittanli alle paludi perché sieno divorati dai pesci: gli Ircani pongonli innanzi ai cani per pasto: taluni degli Indi agli avoltoi; ed è narrato che i Trogloditi traggano il morto sopra qualche colle, poi legatone il capo ai piedi gli gettino pietre con sghignazzamento, e quando l'abbiano coperto dei sassi scagliati

se ne vadano via. Ci sono fra barbari alcuni che dopo avere immolati i morti a sessant'anni li mangiano, e invece nascondono sotterra i trapassati in giovinezza. Taluni abbruciano i defunti; dei quali invece altri pigliatene l'ossa le conservano, altri pazzamente gittandole le abbandonano. De' Persiani si dice cha appendono i morti ad un palo, e gli imbalsamino con nitro, e gli avvolgano in fasce. E altri vediamo con quanto gemito stieno sopra i defunti.

Anzi la stessa morte, alcuni reputano terribile cosa e da cansare, altri non tale; chè dice Euripide: chi sa mai se questo vivere sia un morire, e il morire si reputi un vivere più innanzi? Ed Epicuro avverte; la morte è niente per noi, giacchè quel che è sciolto è insensibile, e l'insensibile è niente per noi. Soggiungono pure: noi siamo composti di animo e di corpo; e la morte è scioglimento dell'anima e del corpo; ora quando siamo noi, non c'è la morte (non essendo noi sciolti), e quando la morte c'è, non ci siam noi; giacchè il non esserci composizione d'anima e di corpo, fa che non esistiamo noi. Eraclito poi insegna che c'è il vivere e il morire, tanto nel nostro vivere quanto nel morire; poichè quando noi viviamo, le anime nostre sono morte e in noi sepolte; e quando noi si muore, risuscitano le anime e vivono. Taluni concepiscono sia meglio per noi morire che vivere; onde Euripide dice: si conveniva che noi facessimo adunanza per lamentare il nato che cadeva in tanti mali; invece il morto che cessa dai mali è da accomiatarsi gioiendo e benedicendo. Per la stessa opinione furono anche dette

queste parole: ottima cosa per gli uomini se già non fossero nati nè avessero veduto lo splendore dello acuto sole; e, per il nato, l'entrare al più presto le porte dell' inferno e giacere calcato da molta terra. Sappiamo quel che di Cleobi e Bitone scrive Erodoto narrando della sacerdotessa argiva. Raccontasi pure che de' Traci alcuni si fanno attorno ai nati per piangerli. Sicchè nè la morte è da porsi fra gli orribili naturali; nè il vivere tra le cose naturalmente belle; e per le avvertenze anteriori non può dirsi che questa cosa sia tale o tale in natura; ma tutto è consueto e rispettivo.

Siffatta maniera di considerazione può trasportarsi anche a ciascuna delle altre cose che ora non ispieghiamo per brevità di discorso. E se anche di taluni argomenti non avessimo subito in pronto da accennare le differenze, rimarrebbe da soggiungere che fra alcune genti a noi sconosciute è possibile esista su essi discordanza. Ad esempio: se noi non conoscessimo il costume degli Egiziani di sposare le sorelle, assevereremmo non dirittamente che presso tutti sia accertato non doversi sposare le sorelle; tal che neppure i fatti intorno a' quali non ci occorse di avvertire che ci abbiano controversie, è lecito affermare che su essi accadano dissentimenti; potendo essere, come cennai, che la discordanza ci sia fra genti a noi sconosciute.

Ora lo scettico veggendo tanta irregolarità di fatti, si astiene dall'affermare se in natura esista qualche cosa di buono, o di cattivo, o di fattibile o da non farsi; anche in ciò tenendosi lunge dall'audacia dom-

matica, va dietro, senza opinione, alla osservanza della vita; e però nelle cose opinabili rimane fuor di passione e nelle cose che necessitano soffre moderatamente. Come uomo sensitivo patisce, ma non aggiungendovi il pensiero che quel che patisce sia per natura un male, soffre moderato; giacchè lo aggiungervi quest' altra opinione, gli è peggio che lo stesso patimento; onde talvolta i tagliati in qualche membro o i doloranti in altro modo sopportano: ma quelli che vi aggiungono l'opinione intorno all'accaduto ch' e' sia un male, perdono affatto il coraggio. Chi suppone esistere qualche cosa naturalmente buona o cattiva, o fattibile o da non farsi, si conturba variamente: che incontrandogli di quelle cose che stima essere per natura cattive, crede essere colto da pena; e quando diventi padrone di cose che a lui paiono buone, o per iattanza, o per paura della perdita loro, o prevedendo capiti di nuovo quel che da lui reputasi male, ricade in agitazioni non leggiere. E del resto quanti asseriscono non potersi le buone cose perdere, noi li confutiamo col dubbio che muove dalla contraria opinione. Per cui concludiamo il discorso: se quel che arreca male, è un male e vuol fuggirsi; dappoichè questa persuasione che talune cose sieno per natura buone, talune cattive, arreca turbamento; è un male e da fuggire codesto supporsi e persuadersi che qualche cosa esista o cattiva o buona secondo la natura.

24. — Se ci sia un'arte della vita.

Al presente basta lo avere fatto tale discorso intorno ai beni, a' mali e agli indifferenti. Manifesto è dalle cose dette che non vi sia arte veruna d' intorno alla vita; che se la ci fosse, starebbe nella considerazione dei beni, dei mali e degli indifferenti; ma come questi non esistono, non esiste neppure l' arte della vita. E ancora, siccome non concordemente tutti i dommatici concedono che sia una l'arte della vita, ma chi suppone questa, chi quella, soggiacciono a discordanza e a quell'argomento che cavai dalla differenza delle opinioni nel discorrere intorno al buono.

Ma quando pure, per supposto, tutti dicessero una l'arte della vita, come sarebbe la rinomata prudenza (sognata già dagli Stoici, e che più delle altre sembra essere stringente); non ne segue un minor numero di assurdi. Poichè la prudenza è virtù, e la virtù si possiede dal solo sapiente; ma gli Stoici non sono sapienti, dunque non hanno l'arte d' intorno la vita. E dappoichè l'arte, conforme si dice da loro, non può affatto esistere, non esisterà nemmeno un'arte della vita secondo quello che insegnano essi. L'arte affermano che sia il collegamento delle comprensioni; e comprensione lo assentimento alla parvenza comprensiva; ma la parvenza comprensiva non è discuopribile; chè non ogni parvenza è comprensiva; nè tra le parvenze può conoscersi quale sia la comprensiva; non valendo noi a giudicare semplicemente d'ogni parvenza quale sia comprensiva e quale non sia tale.

E quando usiamo della parvenza comprensiva per conoscere quale sia codesta comprensiva parvenza, siamo spinti all' infinito; chè al riconoscimento della parvenza pigliata per comprensiva chiediamo un'altra parvenza comprensiva. Col darci, però, gli Stoici siffatta nozione della parvenza comprensiva, non ci portano una cosa sana; chè affermando essere comprensiva la parvenza originata da un esistente, e affermando essere esistente ciò che può muovere una parvenza comprensiva, cadono in quel modo di dubitazione per cui si prova l'una cosa per l'altra. Se adunque, acciocchè un'arte della vita ci abbia, deve in prima esistere l'arte; e affinchè sussista l'arte deve innanzi esserci la comprensione; e perchè sussista la comprensione, bisogna si comprenda lo assentimento alla parvenza comprensiva; non potendosi trovare la comprensiva parvenza, non è nemmeno rinvenibile un'arte della vita.

Soggiungesi anche questo: ogni arte pare comprendersi per quelle opere che vengono pôrte propriamente da lei, ma particolare opera dell'arte della vita non ce n'è veruna (giacchè se altri dice esistere qualche opera di lei, troverassi che dessa è comune anche agli ignoranti, come ad esempio: l'onorare i genitori, il restituire i depositi, e tutte le altre cose); dunque non esiste neppure alcun'arte della vita. E nemmeno verranno a conoscere quale sia opera di prudenza dallo scorgere, come taluni dicono, ciò che seguisse o si facesse per l'abitudine prudente di qualche prudente uomo; giacchè è incomprensibile la stessa disposizione prudente, non apparendo sempli-

cemente da sè o per sè, nè per le opere sue; essendo cose tali comuni anche agli ignoranti. L' affermare poi che dal sempre eguale diportarsi nei fatti, possiamo comprendere chi abbia l'arte della vita, è proprio di uomini straparlanti fuor di natura, e annunzianti piuttosto i loro desideri che la verità. « Tale de' mortali uomini è la mente, quale ogni dì la conduce il padre degli uomini e degli Dei. »

Resta da dire che l'arte della vita si comprenda per l'opere descritte nei libri; le quali molte essendo e somiglianti, io toccherò di poche. Ad esempio Zenone, loro capo, nelle disputazioni intorno la educazione dei fanciulli, fra parecchie altre cose simili, dice queste: potersi giacere con un amato non più nè meno che con uno non amato, con una femmina come con un maschio, giacchè non ci sono cose convenienti agli amati e altre ai non amati, o piuttosto alle femmine che ai maschi: ma le sono dicevoli allo stesso modo. — Circa la pietà verso i genitori, lo stesso uomo dice, rispetto a Giocasta e a Edipo, che non era strano fregare la madre; chè se non era nulla di turpo il fregare colle mani qualche parte del corpo di lei malata, e il recarle vantaggio; crederassi una turpezza, se fregando in altra parte, ei muoveva piacere, e cessando il dolore produceva dalla madre liberi figli? — Consente a questi detti anche Crisippo soggiungendo nell'opera della Repubblica: parmi si vogliano così trapassare tali atti siccome anche presso molti si costuma non male, che la madre si ingravidi dal figlio e la figlia dal padre, e la sorella germana dal fratello germano. — E nei

medesimi libri ci persuade a mangiare carne d'uomo, dicendo: se di alcuni viventi si taglia qualche parte utile al pasto, non è da interrarla nè da buttarla via a caso; ma vuolsi consumare, affinchè diventi un'altra parte insieme con le nostre. —

Nei libri intorno al dovere, rispetto alla sepoltura dei genitori, dice espressamente: defunti che sieno i padri vuolsi usare di sepolcri semplicissimi; il corpo è niente per noi, siccome le unghie, i denti, i peli; e non ci bisogna fare sovr'esso alcun ritorno nè molta osservazione. Però o le carni sono utili e vagliamocene a cibo (come se taluno venisse tagliato di qualche proprio membro, del piede per esempio o d'altro, converrebbe lo adoprasse); o elle sono inutili e abbandoniamole infossate, oppure fatele ardere, lasciamole cenere, ovvero cacciatele di lungi, non teniamo più veruna cura di loro come delle unghie, e de' peli.

Tante di simili cose dicono i filosofi; benchè non oserebbero farle quando non dimorassero presso i Ciclopi o Lestrigoni. Che se essi nulla operano di tali cose; e quelle che fanno le sono comuni anche agli ignoranti; dunque non esiste alcun'opera propria in quelli cui sospettiamo possessori di un'arte della vita. Posto, quindi, che le arti si abbiano a comprendere interamente per le opere loro: non veggendosi una particolare opera intorno all'arte chiamata della vita; questa non si comprende. E però nessuno può, nemmeno di lei, asseverare che abbia esistenza.

25. — Se facciasi negli uomini l'arte della vita.

Quando l'arte della vita si facesse negli uomini, ella vi sarebbe prodotta o dalla natura o dallo studio e dalla disciplina. E ancora: se dalla natura codesta arte della vita, o si formerebbe in essi in quanto sono uomini, o in quanto non sono uomini; ma in quanto non sono uomini, no; che non mancano d'essere uomini: e se in quanto sono uomini, ci sarebbe in tutti la prudenza; sicchè tutti sarebbero e prudenti e amanti della virtù, e sapienti: dicono, invece, che nel generale sieno cattivi; dunque nemmeno in quanto sono uomini esiste in loro l'arte della vita; e però nemmanco ella si ingenera da natura.

Di più volendo essi che l'arte sia il componimento delle concezioni insieme esercitate; dichiarano che e le altre arti e codesta intorno alla vita, di cui è discorso, si concepisca piuttosto per mezzo della sperienza e di qualche ammaestramento. Ma la disciplina e lo studio non si comprendono; chè per la sussistenza loro bisognano prima accertate tre cose: la cosa da insegnare, l'insegnante, e chi impari il modo dell'insegnamento; or non sussistendone alcuna, neppure c'è la disciplina.

Quel che si insegna, o è vero o è falso: se falso, non può insegnarsi (chè il falso dicono insussistente, e di ciò che non sussiste non può darsi ammaestramento). Ma neppure quando lo si dicesse vero, chè non esistere il vero dimostrammo nelle argomentazioni sul criterio. Or se non si insegna nè il vero

nè il falso; e fuori di questi due casi nulla è insegnabile (giacchè non essendo insegnabili questi, nessuno dirà di insegnare solamente le cose dubbie); di nulla dunque si può fare ammaestramento.

Oltracciò la cosa che si insegna o è manifesta o è oscura; se ell'è manifesta, non bisogna l'istruzione, chè le cose chiare appariscono a tutti ugualmente; se ell'è oscura, come le cose oscure per la non giudicabile disputazione intorno ad esse sono incomprensibili (giusta quanto più volte notammo), così non potrà insegnarsi. Chè di cose le quali non comprende, come vorrebbe taluno ad istruire o a fare studio? Se, dunque, non può insegnarsi nè quel che è aperto nè quel che è celato; nulla dunque si insegna.

Ancora: ciò di cui si dà ammaestramento è o corpo o incorporeo; ma nè l'uno nè l'altro di questi casi, o evidente od oscuro che sia non può insegnarsi, giusta il discorso poco innanzi fatto; dunque nulla è insegnabile.

S'aggiunga: quel che viene insegnato o esiste o non esiste; quel che non è non si insegna; chè se venisse insegnato ciò che non è, siccome credono esistere gli ammaestramenti dei veri, sarà vero quel che non è. Ma se è vero, desso sarà anche esistente; giacchè dicono essere vero ciò che esiste e si contrappone ad altro; ma è assurdo affermare che esista ciò che non è; dunque non si insegna il non esistente. Ma neppure l'esistente; chè se desso si insegnasse, insegnerebbesi o in quanto egli è o in rispetto ad altro: se in quanto egli è viene insegnato,

e' sarà dunque fra gli esistenti; e dunque non potrà insegnarsi, giacchè gli ammaestramenti bisogna si facciano per cose accertate e non ancora imparate; dunque non è insegnabile l'esistente in quanto esiste. Ma e neppure secondo altra cosa, chè l' essere non ha altro accidente proprio che non sia un essere; e però se l'esistente in quanto è non si insegna, non potrà impararsi nemmeno secondo altra cosa; giacchè qualunque accidente suo proprio è un esistente. Poi, o che evidente sia ciò che diranno potersi insegnare, o che oscuro, e' non potrà impararsi, soggiacendo alle preannunziate dubitazioni. Or se non si insegna nè l'esistente nè il non esistente, nulla è insegnabile.

26. — Se ci abbia un ammaestrante e un apprendente.

Con ciò resta rovesciato e l'ammaestrante e l' imparante; pur non dimeno si dubita anche a parte. In fatto: o è un pratico dell'arte che ammaestra altro pratico; o uno ignaro dell' arte che insegna altro egualmente ignaro; o un ignaro dell' arte che uno sciente l'arte; o uno sciente che uno ignaro dell'arte. Ma uno pratico non insegna un pratico; chè nessuno di loro, in quanto è pratico, ha bisogno di ammaestramento; e neppure un ignaro dell' arte insegna altro ignaro, al modo come un cieco non può condurre un cieco; e nemmanco un ignaro dell'arte darà ammaestramento ad un pratico d'essa, chè sarebbe ridicolo. Rimane da dire che uno pratico insegni ad uno che l'arte non sa; e ciò pure è fra le

cose impossibili, essendo impossibile dire che un pratico dell'arte sussista; chè non si vede alcuno sussistere artista di propria natura, o appena nato; nè alcuno di inesperto nell'arte farsi artista. In fatti, o è un solo precetto o una sola comprensione che può formare artista l'ignaro dell'arte, o non è; ma se un solo concetto fa artista uno ignaro dell'arte, in prima sarebbe da dire che l'arte non è più componimento di comprensioni (giacchè ogni uomo affatto ignorante, venuto a imparare una regola di arte, dovrebbe dirsi così artista); poi se altri dica che un uomo, il quale abbia alcune regole d'arte, e gliene occorra un'altra sola, (e per questo egli non sia artista) quando pigli codest' una, di ignaro finisca ad essere pratico dell' arte, a cagione di tale unico concetto; chi dica così parlerebbe alla sorte. Giacchè in particolare e' non potrebbe additarci alcuno inesperto dell'arte il quale fosse per diventare artista pigliando l'aggiunta di un precetto: ma nessuno conosce il numero delle regole di ogni singola arte in guisa che, fatta la numerazione delle regole conosciute, possa soggiungere quante rimangono al pieno numero dei precetti dell'arte; dunque la cognizione di un solo precetto non porta ad essere pratico uno ignaro dell'arte.

E se ciò è vero, poichè nessuno comprende tutte accumulate le regole delle arti, ma una per una, se mai le piglia (e questo per concedere qualcosa in supposizione), chi si dicesse prendere una sola regola dell'arte non diverrebbe artista, sendosi notato che la cognizione di una sola regola non può fare

pratico uno ignaro dell'arte. Per cui uno ignaro dell'arte non diverrà pratico di essa; ond'è manifesto che non sussiste il pratico dell'arte e però neanche l'ammaestrante.

Ma neppur colui che dicesi imparare, come insciente dell'arte, può studiare e comprendere le regole dell'arte di cui è ignaro. Giacchè dello stesso modo che uno privo d'occhi dalla nascita, in quanto è privo, non accoglie la percezione dei colori; nè della voce egualmente il sordo dalla nascita; così nemmeno lo ignaro dell'arte può comprendere i precetti dell'arte di cui non è sperto. Diversamente il medesimo uomo sarebbe e artista e ignaro dell'arte di essi; ignaro in quanto si suppone così; artista perchè ha il comprendimento delle regole dell'arte. Sicchè neppure il pratico ammaestra l'ignaro dell'arte. Che se il pratico non ammaestra il pratico, nè l'ignaro dell'arte l'ignaro, nè l'ignaro il pratico, nè il pratico l'ignaro dell'arte (e non c'è altro caso dopo questi) non esiste dunque l'ammaestrante nè l'imparante.

27. — Se c'è il modo dello studio.

Non ci essendo nè chi impara nè chi insegna, inutile è il modo della disciplina. Dubitasi nondimeno anche su ciò per tali considerazioni. Il modo della disciplina segue o per evidenza o per discorso; ma com'ei non si fa nè per evidenza nè per discorso, secondo che mostreremo, dunque il modo dello studio non è praticabile.

Per mezzo della evidenza la disciplina non si fa; poichè la evidenza è delle cose che si mostrano, e una cosa palese è manifesta a tutti; e una manifesta, e in quanto si manifesta, è comprensibile a tutti e ciò che è comunemente a tutti comprensibile, non è insegnabile; nulla dunque per la evidenza si insegna.

E neppure insegnasi qualche cosa col discorso: giacchè esso o significa qualche cosa o significa niente; ma non significando non sarà insegnativo di nulla; e se qualche cosa significa, la significa o per natura o per posizione. Or per natura non significa, giacchè non tutti capiscono tutti quelli che odono, come è dei barbari per gli Elleni e de' Greci per i barbari; e se per posizione e' significa, è manifesto come coloro i quali compresero alcune cose per le dizioni che furono ordinate, le compresero non quasi fossero da quelle istruiti, mentre non le sapevano, ma quasi ricordando e ripensando cose già conosciute. Coloro, invece, che fanno studio di cose ignorate, e non sanno quelle a cui vennero imposti i nomi, non ne hanno veruna percezione. Però non sussiste il modo dello studio; poichè l'insegnante deve porgere all'ammaestrato il concetto delle regole dell'arte insegnata, onde esso, appresane la loro composizione, diventi artista. Ma il comprendimento non esiste, siccome accennammo innanzi, dunque neppure può sussistere il modo dell'ammaestramento. Or se non c'è cosa da insegnare, nè chi la insegni, e impari, e nè il modo dello studio, non esiste dunque nè lo studio nè la disciplina.

Tali cose per le generali prendemmo a dire circa lo studio e la disciplina; ma puossi così dubitare anche rispetto all' arte chiamata della vita. Accennammo nelle precedenti considerazioni che la cosa da insegnare, ossia la prudenza, non esiste: ma non esistono nè l' insegnante nè l'ammaestrato. In fatti cotale arte della vita si insegnerà o da un prudente ad uno prudente, o da uno imprudente ad uno imprudente, o da uno imprudente ad uno prudente, o da un prudente ad uno imprudente; ma di tali, nessuno ammaestra; dunque non si insegna l'arte che si dice essere della vita.

E delle altre cose forse è soverchio dire più. Tuttavia se il prudente insegna prudenza all'imprudente; e la prudenza è la scienza delle cose buone e delle cattive e di quelle che non sono nè l'une nè l'altre; l' imprudente che non possiede la prudenza, ha la ignoranza delle cose buone e delle cattive e di quelle che non sono nè l'une nè l'altre. Avendo tale ignoranza ascolterà sì bene il prudente insegnatore delle cose buone e delle cattive e di quelle che non sono nè l'une nè l'altre, ma non le verrà a conoscere. Chè se le comprendesse stando così nella imprudenza, anche la imprudenza sarebbe contemplatrice delle cose buone e delle cattive e di quelle che non sono nè l'une nè l'altre. Ma di queste cose non è contemplatrice la imprudenza, secondo costoro (chè allora lo imprudente sarebbe prudente); dunque l' imprudente non comprende le cose dette o fatte dal prudente nella ragione dello studio. E s'egli non comprende, nemmeno puossi da lui insegnare; chè siccome di-

cemmo prima, non si può istruire nè per evidenza nè per discorso. E però se l'arte chiamata della vita non si comprende in alcuno nè per istudio e disciplina, nè per natura; siffatta arte della vita chiacchierata dai filosofi non si trova.

28. — Se l'arte della vita, a cui l'abbia, giovi.

Ma quando anche, per concedere assai, si ammettesse che in taluno si faccia l'arte sognata della vita, apparirà che ella è nocevole a cagione di turbamento piuttosto che vantaggiosa a quelli che la possedono. E per dire subito ad esempio qualche poco del molto che si può: parrebbe giovare al sapiente l'arte della vita, apprestandogli temperanza negli impeti verso il male, e nelle avversioni al bene. Chè il savio, detto da loro continente, chiamasi tale o in quanto e' non viene ad alcuno impeto verso il male o ad alcuna avversione del bene; o in quanto esso ha bensì cattive cupidigie e ripugnanze, ma le tempera abbastanza col discorso.

Ora se e' non viene a cattivi giudizi, non sarebbe nemmeno continente; chè non si tempererebbe in quel che non ha: e come nissuno chiamerebbe continente della venere un eunuco, nè temperato nel godimento dei mangiari chi sia di stomaco imbecille (chè non insorge punto in essi tale voglia di siffatti piaceri da dovere potentemente combattere contro tale ricerca); della stessa guisa non è a dirsi temperante il savio quando non gli nascano dentro passioni in cui abbia a temperarsi. E se reputano ch'ei sia continente in

quanto e' trovasi di mezzo a giudizi cattivi, da cui si salva col discorso, in prima accorderanno che niente gli è giovata la prudenza se ancora egli è in turbamento e in bisogno di aiuto; e poi e' troverassi più sventurato di quelli che si chiamano cattivi. Giacchè se desso è spinto verso alcuna cosa, si agita certamente; e se temperasi pel discorso, contiene in sè il male, e però e' viene perturbandosi più di codesto cattivo il quale non ha di siffatti patimenti. Chè quand'egli è tratto a qualcosa, si agita; ma asseguiti i desideri, cessa dal turbamento. Non è dunque continente il savio a cagione della prudenza; o s'ei l'è, è anche il più sventurato di tutti gli uomini; e, dunque, l'arte della vita non gli ammanì vantaggio ma grande perturbazione. E nelle precedenti avvertenze mostrammo come chi reputi possedere l'arte della vita, e per essa conoscere quali cose sieno buone conforme natura, e quali cattive, perturbasi molto sia che gli capitino beni che mali.

Bisogna dire, pertanto, che se non è accertata la sussistenza dei beni e dei mali e degli indifferenti; e se forse non sussiste nemmeno l'arte della vita; quando anche la si ammettesse sussistente (giusta un supposto) nessun giovamento ella arreca a quei che l'hanno, e all'incontro procaccia loro gravissime turbazioni. E' pare dunque come indarno i dommatici abbiano a levare in su le ciglia anche rispetto alla parte di filosofia detta morale.

29. — Perchè lo scettico, nel ricercare con argomenti di persuasione, adoperi talvolta discorsi oscuri.

Tali considerazioni (compendiatamente secondo la natura dell'opera) avendo sposte circa il modo della morale, concludiamo anche il terzo libro e la intera opera dello abbozzo di insegnamenti Pirroniani, aggiungendo questo capitoletto.

Lo scettico, sendo amante dell'uomo, vorrebbe col discorso guarire, in quanto è da lui, l'opinione e l'audacia de' dommatici: e però siccome i medici dei corporali patimenti hanno soccorsi differenti di potenza, e apprestano i gagliardi ai malati gravemente e i leggeri ai malati lievemente; così anche lo scettico ricerca con ragioni diverse nella forza. Usa dei gagliardi, e de' possenti a rovesciare affatto la malattia dell'opinare dommatico contro coloro che sono peggiori per gravità di audacia; e usa dei più leggieri contro di quelli che hanno tale malattia d'opinare alla superficie, agevole a guarire, e che può abbattersi da facili argomenti di persuasione. Sicchè chi imprende lo studio della scettica non resta dal mettere innanzi ora gagliardi argomenti di persuasione, ora discorsi che paiono oscuri, e ciò avvertitamente, bastandogli spesso a conseguire il proposito.

NOTERELLE

LIBRO PRIMO.

(1) A ciò che nel titolo di questi tre libri fosse brevità e chiarezza, misi il vocabolo *Istituzioni;* quantunque esso abbia un senso dommatico non portato dal Greco Ὑποτύπωσις (abbozzo).

(2) Le opinioni dei filosofi qui nominati, e de' loro compagni intorno al *Vero* e al *Criterio* suo, vengono riferite da Sesto in parecchi luoghi dei libri contro i Matematici; dai quali tolgo i brani che seguono.

« Tra quei che ricercano il vero, alcuni affermano non ci essere vero, altri che c'è. Di que'che lo pongono esistente, taluni dicono essere veri soltanto i sensibili, altri i sensibili ed i pensabili insieme. Seniade, il corinzio, insegna che il vero non c'è; e fors'anche il cinico Monimo, ammettendo che tutto sia un gonfiamento (*τύφον*) ossia una opinione delle cose che non esistono come fossero esistenti. Platone e Democrito pensarono essere veri i soli pensabili: tenendo Democrito che non accada nulla di naturalmente sensibile, giacchè tutte le cose dagli atomi portate insieme hanno natura del tutto sfornita di qualità sensibile: e Platone ammettendo che i sensibili si producono sempre, e non esistono mai, perchè la sostanza trascorre a mo' di fiume; tanto che essa per la velocità della corrente, come anche Asclepiade diceva, non resta neppure per due minimi istanti, nè permette due indicazioni. Enesidemo ed Eraclito poi ed Epicuro, mentre pongono i sensibili in generale, discordano nella specie. Enesidemo dice esistere qualche differenza in ciò che apparisce; e sostiene che altre cose appariscono comunemente ed altre in particolare a taluno; delle quali sono vere le parventi in comune a tutti, false quelle che così non occorrono. Onde propriamente il vero fu chiamato disascosto *ἀληθὲς*, quasi non celato al comune intendimento. Epicuro aveva tutti i sensibili per veri ed esistenti; non importando dire che il vero sia qualche cosa e che esista; per cui a determinare il vero e il falso definiva: il vero è ciò che è come si afferma che sia; e il falso è ciò che non è come si afferma che sia: il senso poi che è comprensivo delle cose che gli occorrono innanzi, e il quale non iscema nulla, nè aggiugne, nè trasporta

nulla per essere irrazionale, egli insegna che sia sempre vero, e che comprenda l'esistente conforme esso è per natura; e che, da tutti i sensibili i quali sono veri, differiscono gli opinabili; di cui altri sono veri altri falsi. » (L. VIII, dal § 4 al 9).

« Gli stoici ammettevano il vero distinguendolo dalla verità per tre capi: nella essenza, nella costituzione, nella potenza. Per la *essenza:* la verità dicevano è corpo, e il vero un incorporeo; giacchè questo è un pronunziato (*ἀξίωμα*) e il pronunciato è un detto (*λεκτόν*) e il detto è un incorporeo (*ἀσώματον*): all' incontro la verità è corpo (*σῶμά*) in quanto la scienza pare essere enunziativa di tutti i veri. Ogni scienza poi la è come governatrice, e ciò che governa(*ἡγεμονικόν*) ha corpo; dunque la verità è corporea. Per la *costituzione:* giacchè il vero si comprende come un che di uniforme e di semplice naturalmente; e la verità, che è scienza, si intende un composto di più. Per la *potenza;* in quanto che il vero non istà del tutto colla scienza. Così lo stolto, il bambino, il pazzo dicono qualcosa di vero, ma ei non hanno la scienza del vero, mentre la verità si considera giusta la scienza. » (L. VII, § 38).

« E però a loro giudizio il vero è ciò che esiste e si oppone ad altro; falso ciò che non esiste e non si oppone ad altra cosa: e come pronunziato incorporeo che è, desso è un sensibile. »

« Ci fu altra differenza: chè taluni posero il vero e il falso nelle cose significate; altri nella voce; altri nel movimento del pensiero. Proponitori della prima opinione furono gli Stoici dicendo: essere tre cose congiunte fra loro, l'oggetto significato, il significante, e l'esistente; di cui il significante essere la voce, com'a dire: Dione; il significato essere la cosa da questa resa manifesta, cui comprendiamo noi presentata al nostro pensiero, e i barbari non intendono quantunque odano la voce; l'esistente poi, essere l'oggetto posto al difuori; qual sarebbe lo stesso Dione. Di queste cose, due sono corpi, cioè la voce e l'esistente; ed uno è incorporeo, cioè il significante la cosa, il detto; il quale è o vero o falso. Ma ciò non vale in comune per tutti *i detti;* essendo altro imperfetto ed altro perfetto; e del perfetto (che pure chiamano assioma) fanno definizioni dicendo: il pronunziato è ciò che è vero o falso. »

« Epicuro poi e Stratone fisico ponendone soli due, il significante e la cosa, pare che seguano la seconda setta, e mettano il vero e il falso nella voce. Chè l'ultima opinione (dico quella che pone il vero nel movimento del pensiero) sembrami data per ozio. » (L. VIII, § 10).

« Aristotele e Teofrasto e comunemente i Peripatetici, insegnando per certo che sia doppia la natura delle cose, altre sensibili altre pensabili, ponevano doppio anche il criterio della verità: il senso (*αἴσθησις*) per i sensibili, la mente (*νόησις*) per i pensabili; e ad entrambi, come diceva Teofrasto, comune la evidenza (*κοινὸν ἀμφοτέρων τὸ ἐναργές*) (L. VII, § 217).

« Epicuro affermava sempre vera la parvenza (*φαντασία*) o evidenza delle cose, argomentando così: se vera apparisce una parvenza allora che venga da cosa esistente e in conformità dello esistere suo; giacchè ogni parvenza viene da cosa che esiste ed apparisce; ed ella si compone a se-

conda dello apparimento; di necessità ogni parvenza ha da essere vera. » (Ivi, § 202 e 207).

Clitomaco, Carneade e gli accademici menziona sempre congiunti il nostro; onde basterà avere recato, nel Discorso mio proemiale, quel che dice del secondo.

(3) Che, nel filosofare, si portasse questo concetto, la prima volta, da Protagora, ci viene narrato dal Laerzio così: « per primo ei disse che, in ogni fatto, esistono due ragioni tra di loro opposte. »

(4) Traduco λόγος ὑγιὴς con *sana ragione*, e basta; l'aggiungere il significato di *vera*, come si permette lo Stefano, è sbaglio capitale nella interpretazione scientifica.

(5) Intende Pirrone ed Enesidemo.

(6) Il κατὰ τὸ πίθανον, che l'interprete latino reca con *probabiliter*, io volto *secondo persuasione*; giacchè la *probabilità* sottintenderebbe credenza di accostamento al *vero* esistente; e ciò non ha a supporsi. Avvertirei il medesimo per la parola *verosimile*, che taluno potrebbe suggerire.

(7) Parmi censurabile sì lo attribuire alle parti del corpo una facoltà di giudizio, e sì il mettere questa virtù critica innanzi al primo general fatto del sentire.

(8) Le avvertenze sopra la abilità intellettiva del cane potevansi allargare a tutti gli animali; e se il greco, per la brevità del lavoro, sorpassava, ne discorserò minutamente gli scienziati posteriori: tanto che, a' dì nostri, circa la parentela di noi animali tutti, e circa lo spontaneo alterarsi e comporsi delle specie per la generazione di altre, venne una necessità di conclusioni arditissime; le quali mettono sbigottimento ed orrore in chi è fermo a voler vedere nell'uomo la eccellenza di una primitiva creazione; ma che bisognerà pur accettare, umiliati nella nostra secolare vanità, se esse spiegano gran parte del misterioso fenomeno della vita.

(9) È chiaro accenno ad Antistene e Diogene.

(10) I Pitagorici si ponevano ad obbligo di silenzio cinque anni.

(11) Col nome di barbari usava significarsi gli uomini de' quali non fosse intesa la lingua.

(12) Erano una gente d'Affrica questi Psilli?

(13) I Trogloditi; il cui vitto, scrive Plinio, fosse di carne serpentina.

(14) Nell'arte detta fisiognomonica, che studia l'indole dell'uomo dalle forme del corpo, erano già molto innanzi gli antichi: e ciò non amarono ricordare, come s'avrebbe dovuto, i nostri filosofi materialisti per vanità di parere scopritori di scienza nuova. Ma e non sarebbe stato vanto più bello il dire almeno: ci precedeva, in tali indagini, la mente d'Aristotele?

(15) Omero: nella Odissea.

(16) Euripide.

(17) Di tragico ignoto.

(18) Si riferisce Sesto alla credenza popolare degli spiritati; ma non è ch'egli ponga la realtà del fatto.

([19]) Perchè i versi di Menandro qui allegati calzassero, occorreva innanzi accennare che la disistima fa apparire brutti eziandio i belli.

([20]) *Τὸν διάλληλον τρόπον*, oppure *τὸν δι' ἀλλήλων τρόπον*, traduce lo Stefano *alternatorium modum dubitationis*, e lo dicono circolo d'argomentazione sofistica.

([21]) *Τὸ ἡγεμονικόν*: principio egemonico. Quanto dice questo vocabolo nella indeterminata significazione!

([22]) Marmo spartano, assai celebrato.

([23]) Così Democrito ed Epicuro.

([24]) Concetto d'Anassagora.

([25]) Opinione di Diodoro Crono.

([26]) Omero: nella Iliade.

([27]) Non dei Persiani, ma dei Carmani, raccontano tale usanza Curzio e Ammiano.

([28]) Anche Erodoto chiama Dio invidioso (*φθονερόν*), in quella narrazione del leggendario colloquio fra Solone e Creso, dove spiegasi, con tranquillità maravigliosa, la persuasione della somma fortuna che è il morire; non si potendo avere felicità dall'uomo; cui le superiori potenze invidiando, godono conturbare e rimuovere dallo appagamento de'proprii desiderii (*φιλέει ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν*).

([29]) Omero: nella Odissea.

([30]) Omero: nella Iliade.

([31]) Di questo argomento che, a proprio favore, trae lo scettico dalla contrarietà perpetua delle opinioni intorno cosa qualunque di cui si imprenda a ragionare, ho parlato nel Discorso proemiale; considerando il fatto nella storica generalità sua. E dacchè (nel libro: *Esposizione di una coscienza*) ebbi a riferire che desso fu potentissimo pur sul tenue mio intelletto a cavarlo fuori dalle mistiche fantasie in cui stava amorosamente assorto, e a sprigionarlo dalla cerchia del dommatismo cattolico che lo teneva infecondamente serrato; per notizia di quelli che studiano il fenomeno della vita, meditandolo eziandio nelle minime rivelazioni, reputo non infruttuoso lo aggiungere che, dopo altri anni di indagine spassionata e non distratta, io credo ancora saviezza lo astenersi da ogni sentenza assoluta circa i supremi principii; e trovo che sia riposo degno e caro il lasciarsi governare agli affetti comuni, spontanei, temperati. Fu per ciò che, mentre accettai il consiglio di G. Garibaldi di farmi *Promotore di una società di liberi pensatori per la educazione del popolo*; stimai non potere ad essa aver parte dal momento che i congregati vollero imporsi una determinazione di teorie razionalistiche. Tale proposta avevo accolta sì perchè il sottrarmene parevami atto meno rispettoso all'uomo, che, per altezza di disinteresse io ammiro primeggiante nella storia de'grandi cittadini e degli eroi di guerra; e sì perchè porto opinione non potersi, per altra via, mettere sede a Roma dal governo italiano e durarvi. Ma queste fortissime ragioni non valsero a farmi sorpassare l'obbligo di non mentire opinioni per quanto celebri o gradite all'universale, o giovevoli alla democrazia italiana.

Il fatto si narrava da me nel numero 22 g. 2 Giugno 1867 del *Popolano cremonese* in questi termini:

« In cima a tutti i desideri di ogni italiano onest'uomo, credo non sbagliarmi ad affermare che stia quello della educazione del nostro popolo; se vogliamo da senno comporci in nazione degna e delle antiche grandezze (di cui abbiamo molto sulle labbra, e poco nel cuore i ricordi), e degna di quel futuro assetto di equilibrio morale che costituisce il lavoro del mondo moderno. A qualunque proposta venga esibita su tale argomento, è quindi naturale si voltino le menti in comune, e si esamini ciò ch'elle offrono di opportuno, di rapidamente efficace, di gagliardo a sanare i mali vecchi, e struggere dalle radici o in germe le cause dei nuovi.

Il Clero, che tiene da secoli autorità sulla Plebe; e fino a ieri la governò maestro unico; quale ce l'ha esso tramandata? Tale da non sapere d'onde pigliarla per ricostuirle dentro un poco della sua propria anima, un poco della sua dignità di ragione. Or con questa risultanza alle mani, se concludemmo: i Preti fecero malo esperimento sull'intelletto del popolo; si ritirino adesso, e lascino provarci noi, secondo detta il nostro modo di vedere e sent're le cose umane; concludendo così, opereremmo noi da scervellati o da cauti?

Eccola tutta qui la *insidiosa* questione, per cui io chiamava gente liberale a conferenza amichevole; e l'annunziavo con le parole scrittemi dal Gen. Garibaldi — *adoperarsi ad avvivare la Propaganda della emancipazione della coscienza e dello intelletto delle masse italiane dalle false teorie religiose e dalle inveterate superstizioni.* —

È il quesito del nostro tempo; e perchè non è empietà, nè doppiezza, nè soperchieria da procaccianti, lo studiare come rendere composte, sane virtuose, ragionevoli, le menti inceppate da pregiudizi, arruffate da inganni, istupidite dai dispregi; io — comecchè di parte o, meglio, di teoria scettica — penso non avere agito da illogico vanitoso nè da demagogo furibondo, accettando di promuovere nuova discussione in famiglia intorno a cosa di cui si travagliano filantropi e filosofi d'ogni sorta.

Fu querelato l'invito agli *amici del libero pensiero*, quasi con ciò si venisse a dire che fra noi c'è degli schiavi di pensiero da escludersi nei convegni d'onore. Cavillo! Chi non sa la fortuna delle parole, non censuri i vocaboli che si barattano i parlanti, col diritto stesso che dà valore alla moneta spicciola dei mercati. Come la voce *Cattolico*, quantunque significhi *universale*, oggi rimane ed è intesa a dire una certa parte di cristiani la quale non è dei cristiani protestanti; così le parole *liberi pensatori* s'è concordato di usarle a comprendere una certa parte di istruiti uomini, i quali giudicano far di meno e delle dottrine e dei rituali del Sacerdozio. Onde quella mia chiamata rimuoveva dalla adunanza solo chi porta la capacità, la personalità, lo istinto, i propositi del prete vero. Che se qualche o frate o sacerdote avesse avuto il coraggio di entrare la sala, e, discorrendo, mostrarsi di spiriti non retrivi; nessuno di noi sarebbe stato vile tanto da accomiatarlo o imporgli silenzio.

Eccettuato il prete (non dell'abito, ma dei principii), ad ogni altro cittadino della svariata famiglia dei liberi pensanti, era lecito prendere parte al convegno. E più ne fossero accorsi! che più di lumi si sarebbe recato; e forse non avremmo mosso presto da banda l'argomento primario della conferenza.

Potevasi, a mo' d'esempio, discorrere circa i mezzi della educazione popolana, proposti e seguiti dalle centinaja di *Officine massoniche* per cui vigoreggia in Inghilterra, in Germania, nelle Americhe, il culto educativo delle plebi: specie che le Logge ordinate a Londra nel 1607 da Inigo Jones andavano colle maniere delle Accademie italiane (quando non ciarliere). Sui metodi delle iniziazioni e delle scuole tracciati poi da Bacone, e da Elia Ashmol, c'era ottima base a copia di ragionamenti: dacchè sì per quelli e per gli Statuti compilati nel 1717 da Teofilo Desaguliers, da Giorgio Payne, da James Anderson miravasi a togliere dai consorzi civili la menzogna, l'ignoranza, l'ambizione e sostituire la scienza, l'arte, e l'amore fraterno con le sole armi della persuasione e del buon esempio. Così i loro simboli.

Aperta la via a simile disamina, sarebbesi forse entrato a discorrere sulle forme di *Società segrete* nate in Francia e allargatesi fuori, suscitandone altre nazionali con intenti politici. Quali erano: la Società degli *amici della verità* istituita da Bazard e Flottard nel 1820; l'altra dell'*Aide-toi* regolata dal Guizot e poi dal Garnier-Pagès; quelle degli *amici del popolo*, della *giovine Italia*, degli *uomini liberi*, dei *diritti dell'uomo*, e quella delle *famiglie* pensata e mossa dal Blanqui e dal Barbès nel 1834. Avevano elle per fine, è vero, di tenere acceso il fuoco della rivoluzione in Europa: ma dacchè ci riuscirono, potrebbero anch'ora studiarsi i loro metodi d'azione sulle classi popolane per dedurne come lavorare con profitto nella incruenta contesa della *Luce morale* contro le malizie e gli erramenti.

E per volgere la rassegna sulle pratiche possibili di un nuovo *apostolato civile*, non occorreva certo che gli adunati pronunziassero veruna dichiarazione delle loro opinioni religiose o filosofiche. Bastava facessero di belle proposte, e le sapessero persuadere con savi argomenti. Invece, al maggior numero della adunanza, parve d'ampiezza così smisurata l'argomento, da non dovercisi nemmeno girare d'accosto l'esame; e stimossi opera più concludente e proficua disputare sui modi di costituire una società, che, non mettendosi dritta a combattere per la *emancipazione della coscienza del popolo* dalle fedi rovinose, ci provvedesse indirettamente con l'esempio dello astenersi da qualsiasi rito ecclesiastico o insegnamento clericale. I consigli arditi non mancarono, nè ci fu difetto di tranquillo obbiettare; sinchè vinse il partito di commettere all'avvocato Gherardo Cazzaniga (caloroso sostenitore di società razionalistica) la compilazione di un regolamento sul modello della Ginevrina.

Io feci plauso agli amici per la tanta loro fiducia di giovare al popolo, alleati in simile forma: ma non valgo a capacitarmi che le speranze generose saranno adempiute.

Rispetto poi al sistema di filosofia, che venne determinato di seguire dai più della adunanza, osservo come, pur non riconoscendo veri tutti i meriti celebrati dal Lecky intorno al *Razionalismo* (che, cioè, per lui solo nascessero in Europa, dopo la caduta dell'impero romano, ogni sorta di progressi e di giustizia e di umanità e di libertà e di buono stato generale, vuoi nella scienza, vuoi nelle manuali industrie), è nondimeno certo che una grande via di riscatti mentali si dischiuse per esso; sostituendosi alla fede nelle rivelazioni sovrannaturali, la concezione filosofica della verità spontanea umana. Sicchè, detto di voler essere dei *razionalisti*, i nostri amici levarono a degna altezza lo scopo de'propri atti civili; e se rimarranno fedeli ai principii della scuola che ha capo E. Kant, godranno la sublime compiacenza di rinvenire in se stessi e la ragione degli imperativi morali e il premio de'fatti virtuosi: il che li condurrà ad essere costantemente alacri nelle opere del benfare.

Ma lodando tale scelta, e lieto d'avere dato occasione a raggrupparsi insieme nobili cuori e belle intelligenze; io me ne distacco. Lo scetticismo sistematico, ossia la sospensione metodica in che rimango circa lo affermare la realtà delle cose (e di cui feci dichiarazioni a stampa) non mi consente accogliere la parte dommatica del sistema dei razionalisti; come non permetterebbe che m'annoverassi a società o di materialisti, o di spiritualisti, o di panteisti, o di positivisti. I quali è noto che, mentre concordano a respingere ogni ingerimento di sacerdotali tradizioni, si scostano dal razionalismo; e anche fra loro vanno contrarii, nei principii delle asseveranze scientifiche.

In nessuna cosa è da tenere l'equivoco: meno poi negli atti della vita pubblica, e quando si vuole rendere omaggio alla libertà del pensiero. »

([32]) Agrippa co'seguaci.

([33]) Col vocabolo di *costruzione*, che è nel testo, rimane indicata la impossibilità di qualunque edifizio dommatico; con questo mio di *affermazione* si nega ancora più, togliendosi il primo fondamento o del ragionare e dell'intendere.

([34]) Mette qui *fisici* in significato di *ragionatori intorno ai fatti naturali*; che manifestamente allude ad Epicuro, il quale asseriva che il senso non inganna mai e l'intelletto di sovente; a Democrito e Platone che dicevano fallibile sempre il senso; agli Stoici, affermanti che il senso e l'intelletto, a volte pigliano errore, a volte scorgono il vero.

([35]) Verso di Euripide.

([36]) *Afasia* varrebbe impotenza di dire: ed è voce assai propria a rappresentare la necessaria indeterminatezza della mente dubitatrice.

([37]) Sta qui la capitale differenza tra il dubbio metodico de'pirroniani, e quello di Pitagora e dell'Academia; sospensivo il primo, affermatore il secondo.

([38]) Enesidemo seguiva Eraclito: nel mettere il pensiero cosa esterna al corpo (L. I, c. *i logici*, § 349); nel discorrere per le generali intorno all'azione dei sensi (L. II, § 8); nello stimare che la parte sia un diverso

ed un medesimo del tutto (L. I, c. *i fisici*, § 337); e nel tenere che il tempo sia corpo (L. II, § 216).

(39) Era opinione di Eraclito che tutto si fa per contrarii e si armonizza dalla virtù del fuoco.

(41) Per Aristippo da Cirene.

(41) Lavoro di Sesto, che non ci pervenne.

(42) Nel poemetto dei *Silli*, di cui feci menzione nel Discorso,

(43) Senofane censurava Omero ed Esiodo perchè agli Dei attribuissero quante brutture si fanno dagli uomini, il rubare, l'adulterare, l'ingannarsi a vicenda (*ἁπατεύειν ἀλλήλους*).

(44) Ciò ripete di frequente, e a dilungo spiega nel L. X contro i matematici.

(45) Crederei volesse intendere l'evidenza.

(46) Anche Celso distingue in tre le sette dei medici: la razionale, la metodica, la sperimentale.

LIBRO SECONDO.

(1) È quel sagace modo di confutare un ragionamento copioso ch'altri abbia opposto, togliendo grado grado l'efficacia del concludere alle singole parti del discorso.

(2) L'argomentazione *conversa* si fa quando da un precedente ci voltiamo al conseguente (p. e. se il sole splende, è giorno); quella dei *due conversi* è quando i due connessi si oppongono; e cioè, o col dedurre un medesimo da due precedenti contrari (come: se esiste *A* esiste *B*, e se non esiste *A* esiste *B*; ma o l'*A* esiste o l'*A* non esiste, dunque esiste il B); oppure col concludere due contrari conseguenti da un medesimo precedente, e distruggendo così il precedente stesso (come; se esiste *A* esiste *B*; se esiste *A* non esiste *B*; dunque non esiste *A*).

(3) Della Logica.

(4) Nel Teeteto.

(5) Verso di Omero nell'epitafio di Mida, recato da Erodoto nella vita del poeta.

(6) La teoria del senso comune, come criterio assoluto del vero, che eziandio a'giorni nostri, si dava come filosofia irrepugnabile, ha in questo succinto discorso, confutazione piena.

(7) Definizione degli Stoici.

(8) Corpo dicevano gli Stoici essere la verità, in significato di efficienza (come sopra fu esposto); al modo che appellavano corpo la sapienza, la virtù, il vizio, l'arte, la memoria, l'affetto.

(9) Virtus nihil est aliud quam animus quodammodo se habens (Seneca).

(10) Sistema.

(11) *Ἀξίωμά* ha il testo; ma la noterella 2 al L. I chiarisce perchè io traducessi con *raccolta di cognizione di Veri*.

([12]) Antipatro da Tarso fu celebre stoico, discepolo di Dione babilonese.

([13]) Sempre la maggiore ironia va contro gli Stoici.

([14]) È solecismo nel greco per la finale del precedente accusativo dato a questo nominativo; e ciò si ripete nell'esempio che segue.

([15]) La chiarezza d'argomentazione che manca nel greco, non l'ho saputa recare io traducendo.

([16]) Questo Erofilo fu discepolo di Prassàgora da Coo, medico e anatomico insigne e abile nell'arte dialettica, così che Galeno lo chiama il Dialettico.

([7]) Anche Diodoro Crono era famoso tra i dialettici.

LIBRO TERZO.

([1]) Quest'è la quinta essenza celebrata nelle scuole de' Peripatetici. *Σῶμα αἰθέριον ἀμεταβλητον:* Plutarco).

([2]) Merione è da *μηρίον, coscia, femore.*

([3]) Omero: Nella Odissea.

APPENDICE

IL PRINCIPIO LOGICO DELL' ASCETISMO

STUDIO DI LEONIDA BISSOLATI.

Ristampato, con qualche omissione, dalla *Rivista Repubblicana* del 31 Marzo 1879.

I.

Inteso l'ascetismo o il misticismo, per quel sentimento che all'uomo fa negare la propria personalità e la propria vita per confondersi in dio, è fenomeno che non si presenta generale nella storia delle religioni. Avvertiamo, cioè: 1.° che esso trovasi soltanto nelle religioni ariane; 2.° tra le religioni ariane, lo portano soltanto le più moderne; 3.° e le religioni ariane più moderne, nelle quali esso domina, sono monoteiste. Ma giacchè la concezione del monoteismo richiedette lungo lavorìo mentale e quindi lungo corso di tempo a formarsi (come accertarono gli scienziati in questa materia), il secondo fatto viene a comprendere il terzo, e dire religioni *moderne* vale quanto dire religioni *monoteiste*.

Esaminiamo il primo fatto: l'*ascetismo è fenomeno proprio delle religioni ariane*. Veruna traccia di esso nel mondo psicologico de' fenici, de' caldei, degli ebrei, de' maomettani, i quali stimando la vita una bella cosa da godere, invocano e adorano Astarte, Iehova, Allah perchè siano larghi di felicità terrene.

Ci basti ricordare il monumento più caratteristico della razza semitica che è nella Bibbia ebraica, il libro di Giobbe; quel singolare poema dove il rapporto fra Dio e l'uomo è immediato ed in azione di lotta. Non vi scorgiamo il più lontano indizio di ispirazioni ascetiche. Il terribile Iehova vuol mostrare a Satana la fedeltà impareggiabile del suo servo; come tiranno che mette alla prova la devozione del suo schiavo: e lo fa, togliendogli a un tratto la salute, i figli, le ricchezze di cui lo aveva prima copiosamente fornito. Giobbe si prostra, e adora Dio e si rassegna: ma quale è il segreto motivo della sua rassegnazione? Forse la speranza di compenso nella vita futura spirituale? No, la razza ebraica non ha questa idea. Di fatto, i tre amici dell'idumeo volendo consolarlo delle avversità, gli ripetono che se non disprezzerà le riprensioni del Signore, vedrà regnare la pace nel suo padiglione e nella sua bella casa non ci saranno mancamenti. Dunque la rassegnazione di Giobbe davanti all'assoluto arbitrario volere del Dio sultano è quella medesima che sarà la base del mondo morale de' musulmani. I beni di questa terra Iddio li ha dati perchè sieno goduti, e, se li toglie, può anche ridonarli. Egli sopporta; ma visto poi che la restituzione indugia e i dolori s'accumulano troppo sui dolori, allora alza il capo e chiede fieramente ragione al suo Signore della ingiustizia. Un asceta, invece, avrebbe sempre ringraziato Dio che infliggendogli tante pene gli dava mano ad allontanare da sè, a distruggere questa maledetta carne, queste voluttà,

Giobbe impaziente

questi velenosi allettamenti della terra. Giobbe si rivolta, perchè tutta la sua felicità era in questa vita, e il crudele Dio gliel' ha strappata. Nè ci vuol meno della tremenda voce della stesso Iehova che gli rinfacci la sua piccolezza, la sua impotenza, per atterrirlo e farlo desistere dalle audaci querele. Il poema si chiude con l'accenno della ricompensa data al paziente: il doppio dei figliuoli, delle figlie, dei bovi, dei cammelli, e delle asine.

Mancano dunque le aspirazioni a qualcosa di sovrumano e sovraterreno; il regno di Dio è in questo mondo: la missione dell'individuo e del popolo presso gli ebrei e i musulmani è di sottomettere l'universo a Iehova o ad Allah. Dio battagliero e geloso, il Dio dei semiti vince gli altri dei colla spada, conquista a sè i popoli con la violenza. E se il popolo ebreo, dopo avere lungamente sperato l'impero del mondo, s'accascia avvilito della propria debolezza, disilluso mormora le note parole: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas.* Sentenza tristamente ironica che il popolo ebreo pronuncia il giorno prima del suo sfasciarsi, è che perciò, in cambio di venire dal sentimento di una vita superiore alla mondana, è la espressione della sterile stanchezza di chi rinuncia a sogni superbi di dominio, presago della propria inevitabile caduta.

E. Quinet [1] dice a proposito dei lamenti di Giobbe (come avrebbe potuto con altrettanta ragione dire di questo collettivo lamento che è *il vanitas vanitatum*), che solamente la religione cristiana poteva riparare

il disordine del mondo morale del mosaismo colla promessa di una vita futura. Egli ha così confuso insieme due fenomeni psicologici molto distinti: l'ascetismo e la vita futura; i quali possono coesistere ma non sono legati da nessuna logica necessità: tant'è vero che abbiamo ascetismi senza vita futura e vita futura senza ascetismo. Il misticismo buddistico, per esempio, è la negazione di ogni vita, e il paradiso di Maometto è la negazione di ogni misticismo. Ora, il cristianesimo ammette, è vero, la vita futura, ma essa è la negazione della terrena; è spirito e contemplazione che rinnega ogni godimento di corpo ed ogni azione. Il domma della risurrezione della carne non appartiene al primitivo svolgimento della tradizione ariana del cristianesimo, ma ne è piuttosto uno sviamento dovuto alle esigenze della grossolana imaginazione di plebi incolte o forse a un processo di infiltrazione dello spirito semitico. E il Quinet, non avendo bene avvertito l'idea della origine ariana del cristianesimo, lo considera come ulteriore svolgimento del giudaismo, e viene ad affermare che il concetto di vita futura del cristianesimo restituì la giustizia che mancava al mondo ebraico: non vedendo che a compiere codesta riparazione è assai più atto il paradiso imaginato da una *religione semitica* più moderna: dal maomettismo. Nel quale, come ognun sa, il premio di coloro che hanno ben meritato di Allah essendo costituito di beni materiali soddisfacenti all'egoismo individuale, la giustizia viene più logicamente ristabilita per mezzo

di quegli stessi beni dei quali, secondo Giobbe, era ingiustizia privare i buoni credenti, che non sarebbe nell'ipotesi di un compenso fatto con beni d'altra, anzi di opposta natura. L'ascetismo non ha per iscopo nè per conseguenza una simile reintegrazione della giustizia, ma deriva da un concetto ed è un sentimento di indole al tutto speciale.

Chiarito che alle religioni semitiche (sieno o no accompagnate dal concetto della vita futura) manca il fenomeno del misticismo, non mi indugerò a considerare le altre religioni inferiori, perchè da ognuno un po' cognito di scienza religiosa, si consente che il misticismo non ha nulla che fare coi culti primitivi o materiali delle altre razze, a cui la povera costituzione cerebrale toglie la possibilità di concepimenti profondi e sintetici. Resta dunque da vedere il secondo fatto: *le religioni ariane nelle quali domina l'ascetismo sono monoteiste.*

La primitiva religione indiana è politeista e non ha forma alcuna di ascetismo. Nei libri dei Veda (la più antica Bibbia dell'umanità) le invocazioni, le liturgie, i cantici, i riti si seguono gli uni gli altri, fantastici e belli di vergine bellezza: il sole vivificatore della terra, il fuoco alimentatore dell'uomo, il vento alimentatore del fuoco, sono il nucleo di un vasto e molteplice sistema di divinità, ciascuna delle quali ha benefizii proprii da largire o particolari danni da infliggere agli uomini. Si offre agli dei latte e pane; li si invitano alla mensa e al focolare domestico, perchè in ricambio di queste dimostrazioni di affetto e di riverenza, essi sieno larghi di favori e di

doni. L'uomo delle primitive religioni vediche gode con infantile serenità della vita.

Il mondo religioso de' Persiani è il dualismo di Ormuzd e Ahrimane; e, di conseguenza, la morale e la vita persiana sono tutta lotta ed azione. Si potrebbe obbiettare che un principio superiore, lo *Zervana-Akarana*, riunisce e concilia le due divinità nemiche. Ma dopo tanti lavori di dotti illustri non è lecito dubitare che la dottrina di questa unità, anzichè costituire il fondo del mazdeismo, sia una dottrina relativamente recente, elaborata dalla filosofia e aggiunta all'edificio originale di Zoroastro, vero carattere del quale rimane sempre il dualismo. Nè ora è opportuno indagare la natura e il significato di tale dualismo e della unità filosofica sopravvenuta: basti al nostro assunto aver messo in sodo che la religione persiana non è monoteista, e non smentisce quindi quel che dicemmo: *l'ascetismo essere inseparabile dal monoteismo ariano.*

Quanto alle religioni artisticamente politeiste della Grecia e di Roma, è inutile parlarne; giacchè tutti sanno che esse furono lo strumento di quella reazione anti-ascetica che informò il rinascimento italiano e che fu un potente fattore della civiltà moderna occidentale.

Al contrario le religioni di Brahma, di Buddha e di Cristo produssero sempre gran copia di asceti, di mistiche liturgie e di allucinazioni devote.

Riconosciuto che il monoteismo ariano è la condizione etnologica dell'esistenza dell'ascetismo, basterà ora cercare in che cosa esso differisca dal semitico,

e quale sia la differenza nel loro processo evolutivo, per risolvere il problema tolto a studiare. In vero, osservando come i due monoteismi portano effetti diversi, perchè l'uno genera e l'altro non genera l'ascetismo; come posso io afferrare sicuramente la legge che governa il nascere di questo, senza prima rispondere al quesito: se ci sia o non ci sia, tra i due monoteismi, una tale differenza intima di formazione e di struttura per la quale necessariamente l'uno produca e l'altro no quell'effetto che è lo scopo della mia indagine? E accertato che necessariamente l'ascetismo si lega al monoteismo ariano, non posseggo io il principio per conoscerne la legge?

I due monoteismi hanno forme esteriori non che diverse, addirittura in opposizione reciproca. Nel semitico, Dio è causa creatrice del mondo e rimane distinto dal suo effetto che esce dal nulla; nell'ariano, Dio resta immedesimato nella propria emanazione che è l'universo, o il creatore si immedesima per incarnazione nella creatura. Ora, poichè ogni monoteismo è il portato di una lunghissima elaborazione, e non può essere che l'incoronamento di un vasto e complicato edificio mentale, così è evidente che se i due risultati, ossia i due monoteismi, sono diversi, diversi hanno dovuto essere, e il processo e gli elementi della loro formazione. Eccoci quindi ridotti al problema della genesi primitiva della concezione religiosa.

Lascio la teoria di M. Müller, che già confutarono parecchi; tra i quali Emilio Burnouf (2). La deduce egli dal proprio sistema di filologia compa-

rata per cui tutti gli dei nelle religioni primitive altro non sarebbero che i nomi dati ai fenomeni della natura esteriore. Codesta è bensì una dottrina che sparge molto lume sulla parentela e sulla storia delle religioni, ma è impotente a svelare la legge psicologica da cui le divinità furono create; e quando s'abbia a concludere essere le divinità puri nomi, la scienza indietreggia fino a Lucrezio ed Epicuro. Va bene si dica che il primo uomo al quale balenava l'idea della divinità assoluta, la chiamasse firmamento (Aruna, Ouranos); ma resta poi a spiegarsi come si formò la idea voluta simboleggiare con quel nome. La teoria del Müller *di svolgimento e decadimento dialettale*, porge sapienti conghietture e traccia la via da seguirsi per compilare la storia delle religioni, ma non risolve il problema delle origini loro.

La teoria meglio ragionata è quella di S. Mill (3). Ed ecco in poche parole la legge con cui, secondo il forte pensatore, sviluppasi la religione fino a toccare il monoteismo. — La illusione naturale, che induce l'uomo a supporre tutto il mondo governato da quelle stesse leggi da cui sente sè dominato, lo porta a riconoscere una volontà intelligente e cosciente in ogni oggetto e in ogni forza della natura. Donde il *feticismo* e le religioni *enoteìstiche*, ossieno i politeismi disaggregati, senza nessi di corrispondenza o di gerarchia. Poi mano mano che si scoprono le relazioni di causa e di effetto e di concomitanza dei fenomeni naturali, il politeismo si organizza e si restringe in minor numero di divinità, ciascuna delle quali presiede ad una particolare classe di fenomeni.

E non è se non dopo una lunga elaborazione dello spirito scientifico che, scoprendo le varie catene di causa e di effetti intrecciate vicendevolmente; e scorgendo pure l'azione di ciascuna causa possibile a modificarsi dall'intervento di altre, si riesce a concepire un *essere* il quale tiene nelle sue mani il governo di tutta la natura. — Certo questa teoria è degna di molta considerazione; ma io non credo di sbagliare se oso appuntarla come incompleta perchè nella sua generalità lascia inavvertito e senza spiegazione il fatto di radicale importanza, che è la diversità dei caratteri dei due monoteismi. In vero la logica non consente di asserire che una stessa legge, una stessa combinazione di antecedenti, produca due diverse conseguenze; e bisognerebbe quindi decidere quale dei due monoteismi il Mill abbia inteso di spiegare. Poichè, anche ammettendo che le religioni semitiche sieno nei tempi preistorici derivate dalle ariane (cosa difficilissima a provarsi) resterebbe sempre a dimostrare, come, conservando il concetto monoteistico, le razze semitiche lo abbiano profondamente modificato, anzi, a meglio dire, rifatto.

Tenterò spiegare le due evoluzioni mentali che furono cagione dei due diversi monoteismi. L'uomo, sia semita sia ariano, esce dal feticismo, o dal politeismo enoteistico per salire ad un politeismo più perfezionato e quindi al monoteismo, coll' osservare la relazione di causa ad effetto (giacchè il rapporto di concomitanza si risolve anch'esso in quello di causa ed effetto) che è nei fenomeni della natura, come dice il Mill, e sta bene. Ma sono due i modi di conside-

rare la relazione di causa ed effetto; uno più scientifico dell'altro. Il meno scientifico è quello di considerare *la causa come distinta dall'effetto;* la causa che genera l'effetto senza alterarsi, dopo avere prodotto di sè un altro oggetto ed un altro fatto. Questo modo di concepire la causa e l'effetto, come è meno scientifico, così ha dovuto essere il modo primitivo tenuto dalla mente umana quando si applicò all'investigazione dell'universo. Il sole che *cagiona* la vita; le nubi che *cagionano* la pioggia; la pianta che *cagiona* il frutto; e via via, tutti i fenomeni di alterazione e di trasformazione devono essere stati considerati primitivamente in questo modo più ovvio e più spontaneo di causa facente parte a sè e non avente nulla di comune coll'effetto generato. Questo è lo stadio di investigazione al quale si arrestarono i semiti (e il perchè di tale fatto s'avrà a conoscere più avanti). Con questo concetto di causa salendo fino a comprendere l'insieme dei fenomeni naturali, era logico venissero a stabilire l'idea di un Dio che dal nulla crea il mondo da cui rimane separato per natura e perennemente. Il dogma tradizionale e famoso della creazione *ex nihilo*, che pare tanto assurdo e ripugna tanto alle abitudini scientifiche della nostra mente, è la più logica conseguenza dell'idea di causa distinta dall'effetto. Invero, la vita del globo se non è una trasformazione del calore solare, cioè del sole stesso (ammesso che il sole sia concepito l'unica causa di esso) di dove potrebbe avere origine fuorchè dal nulla? Si noti altresì che il rapporto di antecedenza e conseguenza, quando si escluda la idea che il con-

seguente è l'antecedente trasformato, non è un rapporto necessario in guisa che dato l'antecedente diventi necessario il conseguente. E però Dio, la causa dell'universo, può generare e può non generare l'universo senza che per questo si alteri la sua natura. Ecco Iehova che crea il mondo per un inesplicabile capriccio.

Ma la mente ariana è andata oltre sulla via della scienza. Essa approfondì assai più la legge naturale e giunse ad ammettere che *la causa indivisibile dall'effetto passa tutta nell'effetto.* Questo concetto applicato all'idea della divinità ti dà Brahma che produce il mondo per emanazione, costretto dalla fatalità della propria natura. È l'antecedente che una volta posto deve produrre il conseguente, e restarvi immedesimato. — E ci è qualcosa di più: per cogliere questa legge onde la causa passa tutta nell'effetto, bisogna avere avvertito che, malgrado la diversità delle apparenze, antecedente e conseguente sono una cosa sola; bisogna avere avvertito che sotto il turbinio della continua alterazione ci è qualche cosa di inalterabile: che sotto al distinto e al finito ci è qualche cosa di indistinto e di indefinito. Il rapporto di causa ad effetto perciò diventa di secondaria importanza, a poco a poco perde valore, e si considera una parvenza, un inganno: quel che v'ha di vero e di reale è ciò che immane, eterno ed immutabile tanto nella causa che nell'effetto e che indissolubilmente li collega. Così è evidente la ragione per cui il Dio ariano manchi di quella spiccata personalità e coscienza che il Dio semitico possiede: poichè la volontà cosciente

che l'uomo, per naturale illusione, come dicemmo, trasporta nei fenomeni della natura, non si manifesta in lui che come un qualche cosa di ben distinto e separato dagli effetti che produce; e può quindi mirabilmente incarnare *la causa* del semita che, al pari della coscienza, è separata dagli effetti suoi ma non può che imperfettamente raffigurare la *causa* come la concepiscono gli ariani, perchè confusa coll'effetto e mancante quindi di quel carattere per cui in ispecial modo poteva avere analogia colla coscienza. Del resto, il concetto ariano di causa e di effetto modificava profondamente anche il concetto di coscienza, gli effetti della quale dovendo come tutti gli altri fenomeni della natura, considerarsi fatalmente generati, si giungeva alla negazione di quel noto *libero arbitrio*, che infine è tutt'uno con la *causa* dei semiti, la quale può indifferentemente produrre e non produrre gli effetti, e che rappresenta l'elemento ebraico trapelato nei dogmi cristiani. Ecco dunque il vero Dio ariano, sprovvisto di personalità e di libera coscienza: che è in tutte le forme mutevoli dell'universo, cioè in tutti i rapporti di causa e di effetto, e che, davvero, ne è la negazione: rappresentando ciò che v'ha di comune sotto quelle due diverse apparenze.

Come si vede, la differenza fra i due monoteismi non deriva già da una differenza formale di metodi; che sarebbe un fatto strano, il quale, a sua volta, richiederebbe si spiegasse perchè una razza seguì un metodo e l'altra ne seguì uno diverso. La differenza consiste soltanto nel più e nel meno; nell'essersi, cioè, la razza semitica arrestata a un punto che venne in-

vece oltrepassato dagli ariani. Giacchè tanto la storia naturale che la psicologia danno prove irrefragabili che ogni concezione superiore deve contenere in sè le concezioni inferiori. Come esiste una legge nella generazione animale, per cui ogni tipo animale deve passare, nella sua vita embrionale, attraverso le forme dei tipi che gli sono inferiori, così è da indurre che accada per i prodotti psicologici; ciascuno de' quali, prima di toccare il suo completo sviluppo, debba rifare la strada dei prodotti inferiori. Così il monoteismo ariano ha dovuto passare per i concetti di causa e di effetto distinti e separati, prima di pervenire a considerarli inseparabili e di ravvisarci sotto un elemento comune; all'istesso modo che l'animale più perfetto, l'uomo, deve passare come embrione per la serie di forme che gli stanno sotto nella scala zoologica. E badisi che l'analogia è intera, giacchè nella guisa che la legge embriogenica non porta l'animale a ripetere le forme inferiori che in *abbozzo*, in *potenza*, non già nella guisa che queste razze inferiori si sono determinate nella vita e specificate per adattamento all'ambiente: così la legge che governa le concezioni religiose fa che in esse si ripetano le concezioni d'ordine più basso quali *embrioni* e *virtualità* e non quali si sono determinate e specificate a seconda della natura dei popoli, delle lotte che ebbero a sostenere, dei poteri sociali ai quali diedero e dai quali ricevettero sostegno. Quindi, se nelle religioni ariane non troviamo una forma religiosa corrispondente a quella del monoteismo semitico, la teoria che ho esposto non viene perciò a infirmarsi,

giacchè l'apparente contrarietà è tolta dall'avvertire che il *politeismo enoteista*, il quale precedette il politeismo vedico, ispirato già a una idea panteistica (benchè materiale; il sole, o il fuoco che genera tutte le cose) include il concetto di causa separata dall'effetto; porta, cioè, in potenza il monoteismo semitico.

II.

Stabilita chiaramente la differenza dei due monoteismi, bisogna ora esaminare come l'ascetismo si colleghi intimamente e necessariamente col monoteismo ariano. Lo farò seguendo l'evoluzione della idea religiosa ariana; la quale comincia ad assumere carattere proprio, allorquando dalla mente si avverte che la causa ha legame necessario col suo effetto. L'osservazione progredisce nel suo lavoro di classificazione degli oggetti e dei fenomeni, e la nozione della causa indissolubile dall'effetto applicata alla universale alterazione delle cose, conduce ad affermare un che di immanente e di inalterabile, il quale forma il sostrato di tutte le contingenze fenomeniche. Giova notare che quando diciamo la causa e l'effetto essere una stessa cosa con forme diverse, vale come dire che causa ed effetto, quali parvenze distinte, sono *specie* del medesimo genere che è il qualcosa comune che li unisce. Per cui l'idea della *specie* non è altro che l'idea di *causa* e di *effetto* nella loro apparenza di cose o di fatti distinti: e, di

conseguenza, la causa *universale* degli ariani riesce ad essere il *genere universale.*

Ora, come possiamo avverare anco in noi stessi, una illusione pur troppo facile allo spirito umano è di considerare come esistente per sè il *genere*, staccato dalle specie nelle quali si manifesta. Il genere non è altro che la somiglianza dei fenomeni (è, nel nostro caso, il *comune* e l' *uno* avvertito dagli ariani, nel rapporto apparentemente dualistico di causa e di effetto), somiglianza che la mente afferma astraendo momentaneamente dalle dissomiglianze che presentano i fenomeni medesimi. Con tale lavoro di astrazione noi separiamo due cose eternamente unite: cioè la qualità per cui i fenomeni sono simili, da quelle per cui i fenomeni sono dissimili. Ma una volta su questa china, l' intelletto sdrucciola insensibilmente e inconsapevolmente ad attribuire esistenza separata ai due prodotti del suo processo d' astrazione: il simile da una parte, il dissimile dall'altra. Nè la realtà del fenomeno in cui queste due creature della sua illusione vanno fuse e compenetrate, può destarlo dal suo errore. La realtà gli ha servito come punto di partenza: esso, l' ha oltrepassata, e cessa di considerarla per correre dietro ai propri fantasmi.

Di questa tendenza della mente a sostantivare l' astratto generico delle cose, in opposizione all' astratto individuale, è visibile l'effetto anche nelle idee più comuni e dette innate da parecchi filosofi: le idee per esempio di *spazio*, di *tempo*, di *sostanza*, di *infinito*, di *essere*. L' idea dello spazio non è che il generico formato astraendo da quel che v' ha di

distinto e di speciale nei vari fenomeni di superficie dei corpi: per cui si venne a concepire la superficie, ossia il luogo dove è collocato il corpo, come qualcosa di diverso del posto che occupa, anzi, non di diverso ma di contrario, giacchè l'idea di spazio si risolve in quella di vuoto contraria a quella di corpo o di pieno. Così l'idea del tempo è il generico delle successioni reali; così l'idea di sostanza è il generico di tutti i fenomeni di qualità, concepito in opposizione a queste; e *l'essere* stesso è il generico delle esistenze particolari, come l'infinito lo è dei finiti. Questa legge mentale di sostantivazione degli astratti generici fu il principio segreto di tutta la metafisica ariana; e anche le scienze più moderne e positive, come dimostra l'illustre Ardigò esaminando la idea di materia e di forza, ne risentono tuttavia l'influenza. (4)

Adunque l'intelletto ariano, nella concezione religiosa, è venuto a implicarsi in una gigantesca e universale contraddizione: la contraddizione dell'universale col particolare, o del genere coll'individuo. Giuseppe Ferrari, nel libro *Filosofia della rivoluzione* (in cui ha determinato così nettamente, come non era mai stato fatto, la differenza fra la metafisica e la scienza segnando i confini di questa e dando base sicura al metodo positivo) formolò l'antinomia eterna, invincibile che sussiste tra gli enti creati dalla astrazione mentale. « Esaminiamo il ge-
« nere, dic'egli, dov'è esso? negli individui, è in
« essi che si appalesa; ma secondo la logica, è im-
« possibile che il genere sia unito agli individui,

« impossibile che ne sia separato. Se il genere si « unisce all'individuo, vi saranno due cose in una « medesima cosa: lo stesso essere sarà in un me- « desimo tempo un uomo e l'uomo non sarà uno, « sarà doppio..... Se il genere non può stare unito « all'individuo, non può neppure separarsene... Se « il genere fosse indipendente cesserebbe di conte- « nere l'individuo, nessun uomo sarebbe uomo, nes- « suna sostanza sarebbe sostanza, le somiglianze « sarebbero separate dagli oggetti che si somigliano; « tutto svanirebbe in una alterazione, in una diffe- « renza per noi inconcepibile ed ineffabile. Le so- « miglianze sarebbero di un altro mondo; e di che « sarebbero esse somiglianze? di nulla. Così sepa- « rando i generi dagli individui, creansi due mondi « opposti, l'uno generale, l'altro individuale; l'uno « eterno, l'altro variabile; ciò che sarebbe vero del « genere sarebbe falso dell'individuo; la verità del- « l'individuo sarebbe l'errore del genere. (3) » Indi passa a notare che i generi non sono nè *qualità*, nè *sostanza*, nè *attributi*, nè *cose*. — Ma il Ferrari così non spiegava come nasca questo *ente genere* che si oppone all'*ente individuo:* e non dimostrò la legge di illusione mentale da cui hanno origine tutte le antinomie tra gli enti creati dall'astrazione. Il debole del suo libro, come della sua filosofia, è di aver considerato come oggettive, come esistenti, queste contraddizioni procedenti da un errore intellettuale.

Il concetto religioso ariano, dunque, salendo al genere dei generi, ossia *all'essere*, involge nella con-

traddizione l'universo. Dalle esistenze particolari si trae l'idea di una esistenza generica, universale, che, conforme alla legge sopradetta, appena è concepita si mette in opposizione alle esistenze particolari da cui fu dedotta. Questa esistenza generica è Dio. I suoi attributi sono quindi la negazione degli attributi del mondo; come gli attributi dell'ente genere sono la negazione degli attributi dell'individuo. Il mondo o l'individuo è vario e molteplice, e Dio è uno, il mondo o l'individuo è mutabile, e Dio è immutabile: il mondo o l'individuo muore, e Dio è eterno: il mondo soffre e gioisce e Dio in sè non è suscettibile nè di dolore nè di gioia, è sereno e imperturbabile; il mondo o l'individuo ha forma e persona e Dio non ha nè l'una nè l'altra: finalmente il mondo o l'individuo esiste, e Dio che ne è la negazione deve possedere la qualità opposta, cioè non esistere. Così la fatalità dell'errore mentale conduce a questo colossale assurdo (spiccato nel buddismo), che il concetto generico dei fenomeni diventa la negazione formale della loro esistenza. Accennerò, poi, quali religioni, tra le ariane monoteiste, sieno andate sino alle ultime conseguenze della contraddizione, e dove e perchè le altre si sieno arrestate.

Scoperta la contraddizione fra il particolare e l'universale, fra l'esistere e l'essere, tra il finito e l'infinito, il mondo e Dio, urgeva alla mente trovare una via d'uscita al ferreo dilemma. La uscita scientifica sarebbe stata di riconoscere la entità fittizia e artificiale de' due termini; riconoscere, in una

parola la realtà della natura; ma, come dicemmo, la realtà non poteva più fermare l'attenzione dell'intelletto delirante. L' unica uscita possibile era dunque negare l' uno o negare l' altro. « Ammettiamo, « dice il Ferrari, (Op. cit.) che ci sia dato di con- « siderare l' uno o l' altro dei termini siccome er- « roneo; quale di essi sarà il vero? L' individuo? « Allora ogni genere sarà un errore; il più alto « de' generi, *l'essere*, sarà il più grande degli errori: « allora ciò che sarà più lungi dall'essere sarà ciò « che esiste: di più vi saranno soli individui; sa- « ranno e non si potrà dire che sono; non si potrà « più ragionare di ciò che esiste o non esiste: l'es- « sere, il non-essere non avendo più senso, la realtà « dello stesso individuo cadrà nel nulla. Vogliamo « noi preferire il genere come vero, accusando l'in- « dividuo di essere illusione? La realtà sarà ciò che « v'ha di più vago, di più indeterminato: l'indi- « viduo sarà eguale a nulla; *bisognerà non essere « nè uomo nè animale nè albero;* bisognerà *spa- « rire per godere la pienezza dell' esistenza.* Ecco « il dilemma che si offre quando si pretende stabi- « lire un' alternativa fra il genere e l' individuo; « dilemma falso perchè due fatti simultanei devono « essere egualmente accettati; dilemma senza uscita « perchè ci manca il motivo per la scelta. »

Sì, dilemma senza uscita (quando si piglino per entità i prodotti dell'astrazione) davanti alla ragione adulta e consapevole: ma che ha necessariamente una uscita per *la ragione inconscia* delle menti primitive. Giacchè quell' intelligenza che era salita alla

concezione dell'universo, portando con sè questo errore, e che anzi da questo istesso errore ripeteva tutto il suo sviluppo religioso scientifico, come poteva fare l' inaudito miracolo di riflettersi sopra sè stessa e riconoscere la propria illusione? Essa era caduta in una immensa contraddizione: e ciò parrebbe che avesse dovuto risvegliarla e rinsavirla. Ma la contraddizione è rilevata dal filosofo che rappresenta l' elemento consapevole della mente: non poteva essere rilevata da menti che procedevano con impeto inconscio nella investigazione dell' universo. Qui è appunto la differenza tra metafisica e religione. Quella conscia, questa incoscia. Ora, la ragione ariana era caduta nella contraddizione senza avvedersene, e però ne usciva anche inconsciamente, attaccandosi *al genere* e negando *l' individuo*, che per lei era un ostacolo alla verità, e perchè la richiamava ancora al concetto di causa distinta e separata dall' effetto costringendola così a rinunziare alle proprie conquiste, ad abdicare alla propria superiorità. Ma in effetto, poi, « subiva tutte le con-
« seguenze della contraddizione sempre esistente, e
« però: la realtà divenne ciò che v'ha di più vago,
« di più indeterminato; e l' individuo fu eguale al
« nulla; bisognò non essere nè uomo, nè animale,
« nè albero; bisognò sparire per godere la pienezza
« dell' esistenza. » Ecco il principio logico dell'ascetismo. E fu negata così la vita in tutti i suoi piaceri, e in tutti i suoi dolori; ogni manifestazione di personalità fu soffocata sotto l' incubo del *genere*: l' intelligenza stessa, che avea servito a concepirlo,

fu maledetta perchè in essa si rivela qualcosa di eminentemente personale e perchè essa si rivolge quasi istintivamente al fenomeno, distraendo così dalla contemplazione. *Abêtissons-nous*, disse Pascal a nome del principio ascetico.

Ma ecco affacciarsi un altro problema e non meno importante da risolvere. Resta da trovare il *come* la logica scendesse a dominare la vita e la interpretazione dell' universo si trasformasse in morale.

L'uomo esce dallo stato di fiera per mezzo della esperienza. Una delle forme elementari in cui si manifesta l'azione della esperienza è quella per cui esso resiste agli impulsi diretti della natura per obbedire a impulsi indiretti venutigli appunto dalla esperienza: come, per esempio, quando rinuncia ad una soddisfazione oggi per averne una migliore domani. L' istinto lo spinge ad ammazzare il suo compagno per divorarlo, ma se ne astiene pensando che se lo ammazza gli mancheranno per sempre i soccorsi che il compagno gli presta nella lotta per la vita: patisce la fame per seguire il consiglio della ragione. Il progresso della civiltà individuale e sociale non è altro che la continua e sempre crescente prevalenza degli impulsi indiretti sopra i diretti. Gli impulsi indiretti pur sempre naturali, a poco a poco però, in forza della lunga abitudine e del poco sviluppo della coscienza, vengono ad assumere le apparenze di originati direttamente dall' intimo dell'animo: o, in una parola, di *innati*. Ma l'uomo arriva, poi, a un certo momento (per giungere al quale ha dovuto percorrere lungo corso di secoli) nel quale avverte questa

lotta, questa contraddizione fra gli impulsi diretti che considerava come i soli *naturali*, e gli indiretti che crede venire da un movente interno indipendente affatto dalle leggi del mondo esteriore. È un istante di smarrimento e di angoscia. Egli si trova come isolato dalla natura, sottratto alle leggi che pur governano gli altri esseri: solo nel mondo e padrone di una libertà che gli pare assoluta e che gli fa raccapriccio. Quali sono dunque le sue leggi? L'istinto o la ragione? Quale lo scopo della sua vita? È il momento solenne raffigurato nella leggenda ebraica di Adamo che gusta il frutto dell'albero della scienza del bene e del male. Prima, tutto era paradiso intorno a lui: gli altri animali gli erano fratelli, perchè come essi egli obbediva ciecamente a una medesima legge: l'atto del congiungimento sessuale con Eva non era un atto impudico. Ma dopo gustato il frutto, dopo, cioè, ravvisata la contraddizione fra le due specie di impulsi e concepita la sua facoltà (*) di seguire gli uni o gli altri, egli ha spavento di Dio, ha paura di avere violato qualche legge abbandonandosi all'impulso diretto dell'amplesso.

Urgeva all'uomo, pervenuto a questo stadio di coscienza, di trovare una norma per la vita. La quale dove poteva esso cercare se non nella natura? Bisognava dunque interpretare la natura per iscoprire la legge morale, e questa veniva interpretata per mezzo delle religioni. Erano quindi le concezioni religiose che dovevano diventare norme della vita. Fu notato, infatti, che non tutte le religioni, ma soltanto le più moderne hanno una morale sviluppata. Ciò

conferma quel che diciamo intorno alla nascita del principio morale; giacchè fu tardi quando cioè l' intelletto umano giunse a tale sviluppo da avere il sentimento della propria libertà (e intendo la illusione primitiva della libertà) che l'uomo si rivolse alle religioni per trasformarle in fonte di legge morale per lui; e si ebbero i sacerdoti legislatori. Che, poi, il criterio morale sia sempre derivato dalla interpretazione filosofica o religiosa della natura, si può vedere in tutta la storia dell' etica. Il *naturam sequi* fu il principio fondamentale della filosofia stoica e della epicurea; le quali si accordavano tra loro sopra questo punto: che la morale dovesse seguire la natura: quel che le inimicava e le rendeva inconciliabili era la contraria interpretazione della natura. I giureconsulti romani per dare base filosofica al loro sistema di diritto, partivano dal *jusnaturale;* ai nostri giorni i trattati di morale e di diritto sono pieni di invocazioni a questo tipo supremo della natura. E perfino l' ascetismo, sia braminico, buddistico o cristiano, che maledice alla natura, si fonda appunto su di essa: giacchè il carattere del concetto ascetico è di considerare come unica verità, come unica realtà, e si potrebbe anco dire come unica natura, il *genere* o l' universale. (1)

La conseguenza logica dell'applicazione del concetto religioso-ariano alla vita è dunque la negazione del fenomeno, dell' individuo, l'annegamento nell'universale o in Dio, il disprezzo di tutto ciò che lega alla esistenza o che si faccia per la esistenza, e che perciò diventa ostacolo a chi voglia immedesimarsi

nell'*essere* infinito. Per cui possiamo dire che l'ascetismo è l'unica morale che discende dal monoteismo ariano; la quale se poi troviamo di rado applicata nella sua purezza, gli è perchè le necessità imperiose della vita pigliano il sopravvento, venendo a una specie di transazione colle necessità logiche della concezione ideale. Giacchè quando si parla di etica bisogna sempre distinguere quella che è un prodotto della organizzazione politica e dei costumi, e che modifica le stesse religioni così da far parere nemiche religioni fiorite sul medesimo stelo, da quella che la concezione religiosa porta, intatta e logica, nel proprio seno. La seconda tende, è vero, a informare la prima di sè; ma questa reagisce e perdura. Le popolazioni indiane e cristiane si sarebbero estinte, se la morale delle religioni rispettive, fosse diventata realtà: invece si è venuti a una transazione, per cui il cristiano e l'indiano possono accontentare le proprie fedi con poco sagrifizio di voluttà terrene. I Gesuiti furono gente di spirito, che fecero con avvedutezza profonda ciò che era toccato di fare ai legislatori e sacerdoti primitivi, avendo capito che per dominare il mondo non bisogna lasciarsi dominare dalla logica. Logici erano, invece, gli asceti giansenisti che non si abbassarono a transazioni, solitari e obliati.

III.

L'ascetismo appare la prima volta nelle Indie. Nel primo periodo vedico (periodo politeistico) non ne vediamo traccia; benchè tuttavia si possa già di-

scernerne il principio produttore in formazione. Non si è giunti a concepire ancora il *genere assoluto*, ma si è avviati a concepirlo: il qualche cosa di comune che unisce la causa all'effetto, il sostrato inalterabile delle alterazioni universali è ravvisato in una materia madre delle altre. Il fuoco è la materia a cui si riducono tutti i fenomeni di vita, di movimento, di pensiero: donde la trinità nota del sole, dio padre, del fuoco, dio figlio, e del dio spirito, che si raffigura nel vento alimentatore del fuoco; trinità che diventata di più in più metafisica, costituì il nucleo della simbolica cristiana. Ma la mente non si appaga di questo *genere* materiale; va oltre nel suo lavoro di astrazione e si impadronisce d'una idea del genere più perfetta e più completa: ecco Brahma, il gran tutto, che non è materia e pur le genera tutte.

Qui mi permetto di rettificare un'idea dell'illustre Emilio Burnouf. (8) A suo parere la vita, il movimento e il pensiero essendo emanazioni del dio fuoco, e il pensiero de' pensieri, il pensiero padre della scienza essendo l'idea *dell'assoluto*, le menti indiane videro dio in questa più alta manifestazione del fuoco (Brahma), e così avvenne la trasformazione del politeismo vedico primitivo nel monoteismo braminico. C'è errore, e sta nell'aver supposto che l'idea *dell'assoluto* (perchè innata) fosse precedente a quel periodo del pensiero indiano nel quale esso ravvisava nel fuoco il principio divino; mentre essa non è altro che l'idea del genere universale, figlia perciò di un lungo lavoro di astrazione. E poi, anche conceduto che quell'idea dell'assoluto fosse innata,

perchè l'intelletto assunse a principio divino un principio così materiale e così poco assoluto come il fuoco? A questa domanda non ci sarebbe altra risposta fuorchè dire che il *fuoco* fu preso come simbolo dell'idea dell'assoluto. Ora, che ci sia una legge della simbolica, per cui il principio delle religioni inferiori si toglie a simbolo dalle superiori, è un fatto incontestabile e assicurato: ma che tutta una religione, come la vedica primitiva, non sia che il simbolo di un principio assai più elevato che in seguito dovrà ricevere svolgimento, è ciò che al valente scienziato riuscirebbe un po' disagevole provare. Giacchè, omettendo la difficoltà, anzi la impossibilità di dimostrare che quel principio superiore preesisteva, bisognerebbe anche ammettere l'assurdo manifesto che ogni feticismo più grossolano è pur esso un simbolo dell'idea dell'assoluto.

Dunque appena si delinea il monoteismo braminico, appajono gli asceti. Il Quinet (9) rimane stupito di questa apparizione, nè sa spiegare il fatto se non col dire che nei momenti di trasformazione sociale e religiosa gli uomini sentono il bisogno di raccoglimento; massime in Asia, dove il misticismo è necessario al nascere e progredire della civiltà perchè ivi la strapotente natura esteriore minaccia di assorbire tutte le facoltà dell'uomo, se questi non le resiste e non le si strappa. — Si vede, che il concetto del principio vitale dell'ascetismo gli mancava, come non avvertì la differenza intrinseca fra monoteismo semitico ed ariano, e non spiegò abbastanza scientificamente il processo delle concezioni religiose,

Ma Brahma non è ancora il genere perfetto. La organizzazione politica delle caste fu cagione che l'idea del genere non fosse perseguita sino al suo ultimo sviluppo logico: onde si ebbe un genere in cui non v'ha completa fusione delle specie, ma dove si conserva ancora gran parte delle differenze del mondo fenomenico. Brahma è il gran tutto: ma nel gran tutto esistono le parti infime e le nobili: suggello alla diversità delle condizioni sociali. Epperò anche la morale fu divisa secondo le caste: giacchè i soli privilegiati, figli delle parti nobili del dio, avevano dalla loro istessa condizione sociale, che li liberava dal bisogno di lavorare per vivere, la facoltà di immergersi nella contemplazione e nelle pratiche ascetiche, e così farsi degni di tornare a rinascere sacerdoti o guerrieri. Per tal modo la casta era perpetuata dalla religione, nè mai era concesso al povero *Sudra* di sottrarsi alla legge feroce che lo dannava in eterno alla schiavitù e al patimento.

Ma la logica potentemente ajutata dalla necessità di ribellione democratica, sorpassò la concezione religiosa braminica, e giunse all'idea perfetta del *genere*, o di dio. Il gran tutto, se vuol essere il genere universale, deve negare in sè interamente ogni differenza propria del mondo fenomenico; deve anzi, comme vedemmo, essere l'antitesi di essi fenomeni, scorporarsi, diventare il gran nulla. È il genere sommo concepito in opposizione alla universale alterazione e specificazione, che abbraccia tutte le cose e riesce ad esserne la più profonda negazione. Non abbiamo quindi più le differenze del gran tutto, di

Brahma, ma abbiamo unità ed eguaglianza perfetta nel gran nulla: in Buddha.

Sulle prime, la distinzione fra la vecchia concezione del genere e la nuova, tra la religione braminica e la buddistica, non è neanco sospettata. Il fondatore della buddistica Çàkyas di Kapilavastu, della casta de' re, lasciava intatti e Brahma e Vichnù e Indra e tutte le divinità delle credenze anteriori; non scendeva a battaglia contro l' imperante sistema politico: si occupava poco di metafisica e quella poca pareva differire pochissimo dalla braminica, giacchè aveva a base il concetto dell' alterazione e del cangiamento continuo del mondo fenomenico, affermava la trasmigrazione delle anime, accettava il concetto di una vita oltraterrena che torna a metter capo nella terrena; e se qualche cosa lo distingueva dagli altri asceti bramani era il suo costume di accogliere fra i suoi compagni uomini respinti da tutta la società per i loro delitti o per le loro misere condizioni sociali. Professava inoltre la opinione, anzi cercava persuaderla e diffonderla, che scopo dell'asceta doveva essere non tanto di guadagnarsi una vita celeste nel soggiorno di Indra o di Brahma, ma di dividere con tutti gli uomini il beneficio ricavato dalle proprie pratiche virtuose. Pareva insomma una purificazione della morale braminica e niente più; ma in fatto era un grande rinnovamento religioso e sociale. — *Religioso* perchè concepiva una divinità più universale e però più impersonale di Brahma, di cui anche Brahma, il gran tutto, non era che una manifestazione; divinità alla quale poteva pervenire

l'uomo colla contemplazione e colle pratiche ascetiche. Concepiva insomma una divinità, un genere, abbracciante uomini e dei. Tant'è vero che l'asceta buddistico esclama. « Se nella terra di Buddha, che « mi è destinata, deve essere fra gli dei e gli uomini « altra distinzione fuor quella del nome, ch' io non « possa mai pervenire allo stato di Buddha (°) » — *Sociale*, perchè riconoscendo la unità suprema del genere, veniva a disconoscere tutte le ineguaglianze sociali tra gli uomini e creava l'idea della fratellanza umana, anzi universale. Il sistema delle caste, come apparve poi collo svilupparsi del buddismo, riceveva doppia scossa; giacchè si poteva sfuggire alla loro stretta d'acciaio, non soltanto in un modo *assoluto*, col divenire *santi*, o *Buddha*, ma anche *relativamente*, coll' ammettere chiunque a far parte della classe de' sacerdoti: conseguenza ineluttabile del principio che ognuno poteva divenire santo. Così la rigidità castale è rotta; e se vediamo, in seguito, in paesi dove signoreggiò il buddismo, a Ceylan, per esempio, vivere ancora il sistema delle caste, bisogna avvertire che, oltrechè per la ragione ora detta, non v' ha separazione assoluta fra esse, il loro carattere è tutto politico, e la casta che sta sopra le altre è la casta de' re, quella da cui è uscito il fondatore della religione buddistica. E a questo proposito è da osservare che il buddismo, a vedere in qual modo fu abbracciato dai re e dalle infime classi, presenta come rivoluzione politica, l' aspetto di una alleanza fra re e plebe, frequente nella storia, contro la oligarchia sacerdotale.

Il bramanesimo si era dunque arrestato a mezzo nella concezione del genere per adattarsi alle condizioni di una società formata di razze conquistatrici e conquistate, sovrapposte le une alle altre e conservanti ineguaglianza di diritti: il buddismo, che, invece, sviluppa quella concezione sino alla sua ultima forma, era occasionato da un inevitabile moto di ribellione contro le ineguaglianze sociali consacrate dal bramanesimo. Quindi l'ascetismo buddistico superiore al braminico, ha da dirsi l' ascetismo per eccellenza, essendo il nichilismo, l'annegamento nel nulla. Lo scopo dell'asceta bramano è di procacciarsi una vita superiore e divina per mezzo della contemplazione del gran tutto; ma questo gran tutto, per quanto astratto e indeterminato, riconduceva inevitabilmente nella vita *particolare*, fenomenica. L'asceta buddista al contrario, tende a compenetrarsi nel *genere*, per uscire dal mondo, sfuggire alla vicenda dell'alterazione, precludersi qualunque via di ritorno alla esistenza. Entrare nel *Nirvâna:* ecco il suo scopo.

Questa parola, secondo ne insegna Eugenio Burnouf (1) etimologicamente significa *estinguersi*; e viene applicata ad un fuoco che è consumato, a una stella che cessò di splendere, a un santo che trapassò da questo all'altro mondo. Le scuole di teologia buddistica ebbero del *Nirvâna* concetti diversi che provenivano dalla maggiore o minore chiarezza con cui le menti intuivano la sua vera natura, ossia il *genere*. L' idea però che gli spiriti più colti se ne formarono fu dell'annullamento; persuasi non esserci

cose che non sieno pure concezioni dello spirito e non avere salda realtà nè le esistenze particolari nè l'essere universale; quindi il *Nirvâna* essere vuoto assoluto senza alcune delle condizioni dell'esistere; non la morte perchè dopo lui verrebbe la catena delle rinascenze; non la distruzione perchè cadrebbe sotto la definizione di un essere composto.

Non mai fu con così chiara coscienza definito il *genere* ontologico nella sua qualità di prodotto dell'astrazione: non mai, come in questo concetto del *Nirvâna,* furono più sinceramente accettate le conseguenze della logica che fa piombare nel nulla tutto l'universo, compresevi anche le proprie creature. E il più meraviglioso si è, che pur conoscendo così chiaramente che il loro dio era qualcosa di fittizio, di artificiale, i buddisti lo perseguivano *ebbri di dissolvimento;* e anche pervenuti a confessare che a lui mancavano le condizioni per la esistenza, tuttavia impotenti a ravvisarlo come un errore gigantesco dell'intelletto, esso dio o *Nirvâna* continuava per loro ad esistere. Quelli che stupirono trovando un dio-nulla, una religione atea, non intesero che questa è la forma suprema e più logica del dio ariano.

Per arrivare al *Nirvâna* è necessario diventar santi, *Buddha* perfetti. Ora, se il *Nirvâna* è il *genere assoluto*, la via per arrivarci deve essere la distruzione dell'individuo, del particolare. E però, quanto il *genere* è più alto e più completo nella sua concezione, tanto più completa troviamo la pratica tendente alla distruzione dell'*egoismo* che è il

sentimento dell' individuo. Ecco la ragione per cui l'ascetismo buddistico è di gran lunga superiore al braminico, è l'ascetismo per eccellenza, giacchè più perfetta concezione del genere era impossibile avere: andando oltre, bisognava ravvisarne la genesi mentale e giungere alla sua negazione. Difatti più tardi, quando il pensiero filosofico si sviluppò accanto al religioso, venne insegnato: « Buddha non è che una « parola: Buddha stesso è somigliante a un' illusione; « le stesse condizioni di Buddha sono simili a un'il- « lusione, simili a un sogno ». Non pare di udire il *genus est flatus vocis* di Roscellino?

Vediamo, a conferma di quanto dicemmo, in che consiste propriamente l' estasi dell' asceta buddista. Riferirò un brano del *Sûtra di Mândhâtrî* che mi pare molto significativo. « In seguito Bhagavat (¹²) « fece questo pensiero: perchè non entrerei io in tale « meditazione, per la quale applicandovi il mio spi- « rito, dopo essermi reso padrone degli *elementi della* « *mia vita,* io rinunci alla mia esistenza? In se- « guito Bhagavat entrò in una tale meditazione che, « applicandovi il suo spirito, dopo essersi *reso pa-* « *drone* degli *elementi di sua vita*, egli abbandonò « *l' esistenza.* A pena e' si fu reso padrone degli « *elementi della sua vita*, un gran terremoto si fè « sentire, meteore caddero dal cielo e l'orizzonte parve « tutto fuoco. I timbali dei Dewa risuonarono per « l'aria. Appena egli ebbe *rinunciato alla esistenza,* « sei prodigi apparvero, ecc..... In seguito Bhagavat « essendo uscito da questa meditazione, pronunciò « in quel momento la strofa seguente: Il solitario ha

« *rinunciato all'esistenza che è simile e differente* « *agli elementi di cui si compone la vita.* Attac- « candosi allo spirito, egli ha, come l'uccello nato « dall'ovo, rotto il suo guscio ». Questa *vita che* è simile *e differente* agli elementi di cui si compone *la esistenza*, che altro è se non *il genere*, appunto simile e differente agli elementi di cui si compone l'*individuo?* E questa maniera di entrare nella divinità *rendendosi padrone* degli *elementi della vita* e *rinunciando alla esistenza* che altro vuol dire se non che per afferrare il genere bisogna rinunciare a quel che costituisce gli individui, cioè alla differenza, cogliendo quello che va in essi di simile e di comune?

Nel mondo greco-romano, prima del cristianesimo, il fenomeno dell'ascetismo move dalle speculazioni filosofiche anzi che dalla concezione religiosa; la quale si fermò al politeismo antropomorfico (un politeismo però ordinato gerarchicamente, con presentimento di monoteismo) a cagione della particolare natura dei popoli che precedettero in Grecia e in Italia le emigrazioni ariane, e delle speciali condizioni geografiche e politiche di quella società, che sarebbe ora fuor di proposito l'esaminare. Ma ciò che non fece la religione, fece la filosofia. Era fiorente ancora nelle imaginazioni popolari il politeismo, quando il pensiero filosofico diviso nelle due scuole, jonica e italica, saliva al concetto *del genere* supremo per averne la spiegazione dell'universo. Notisi che questo *genere* è, come nella concezione religiosa indiana, rappresentato dalla scuola jonica

sotto la forma di una materia che genera di sè tutte le altre: l'acqua, l'aria, il fuoco, trasformandosi, producono le varie materie e cose. E si va anche alla concezione di una materia unica, non avente i caratteri di nessuna di quelle che appajono; la quale, mediante il diverso modo di aggregazione, dà l'apparenza di materie diverse. Nella scuola italica, il mondo è spiegato coi rapporti numerici e musicali di Pitagora, o coll'*essere* della scuola eleatica, ossia con la somiglianza più generale delle cose; la quale si pone in contraddizione assoluta colla realtà che piglia nome di *non essere*. Il dilemma fra genere e individuo, comincia a determinarsi e ristringersi: e l'ascetismo, sua conseguenza pratica, comincia a far capolino nella morale della scuola italica.

La concezione del genere toccò il suo apogeo nella filosofia di Platone: la quale, quando sorse il cristianesimo, gli contese il campo lungamente, e finì da ultimo per compenetrarvisi, diventando il cristianesimo riflesso delle menti più elevate. E allorchè la coscienza popolare (che in parte avea sentito l'influenza della filosofia, in parte era venuta scorporando e spiritualizzando il politeismo per mezzo di un'arte pur vivificata dal calore della filosofia) sforzata da un grande bisogno di ribellione democratica e coll'ajuto della tradizione indiana rinnovellata fra i *galilei*, ariani di Palestina, pervenne anch'essa a una concezione del *genere supremo*, al cristianesimo, ([13]) l'ascetismo fiorì rigoglioso. Il quale è sempre tanto più profondo quanto più inconsapevolmente lo spirito cade nel dilemma: giacchè il

filosofo vi si move dentro colla indifferenza scientifica mentre il popolo vi si precipita furente perchè il suo motivo segreto è nella necessità delle rivoluzioni sociali. Si consideri, a prova di ciò, la temperanza che caratterizza la morale degli stoici, che si possono chiamare gli asceti della metafisica panteistica pagana. Nelle dottrine loro non ci sono veramente teorie di metafisica: v' ha soltanto qualche accenno ad un ordine universale, ad una ragione provvidente. Le speculazioni antecedenti, tutte appuntate nella contraddizione tra genere e individuo, si erano l' una l' altra ferite e distrutte: lo scetticismo adempiendo al suo nobile ufficio di rilevare la impotenza della mente a uscire da quel dilemma (senza però ravvisarlo artificiale ed erroneo) le avea rôse nelle fondamenta. Ond'è che le menti, rimaste perplesse circa il modo di risolvere il dilemma, ne dovevano pur subire la conseguenza; la quale, se affermavasi l' individuo, era la morale di Epicuro, e se il genere, era il *sustine et abstine*, ossia il precetto di non attaccarsi in alcun modo ai beni ingannevoli e mutevoli di questa vita, e di non lasciarsi vincere dai dolori. Morale, che quando non si guardi sotto questo punto di luce, appare un ascetismo senza le ragioni di esso, una stranezza di sagrifizii senza scopo; mentre, all' insaputa forse di chi la praticava, aveva la sua giustificazione logica nello stesso dilemma in cui s'era agitata la filosofia anteriore e che, afferrato con maggior forza dal pensiero religioso, produsse il misticismo cristiano.

Del quale è inutile discorrere qui per non ripe-

tere il già detto. Noterò solo, che esso sta tra l'ascetismo braminico e il buddistico. Indubbiamente superiore al braminico, perchè più universale e quindi più democratico (fu una rivendicazione delle classi oppresse, non già stromento di dominio di una razza conquistatrice), è inferiore al buddistico perchè non ha mai identificato dio col nulla, che è la suprema forma del *genere*. E quanto al paradiso annunciato da questa religione, esso non detrae nulla all'altezza dell'ascetismo proveniente dalle sue teorie. Osservai più sopra, che una tale concezione è dovuta all'indole rozza delle menti popolari; le quali non valendo a comprendere il *genere*, non possono neanche riuscire ad astrarre dal fenomeno dell' esistenza, e si creano una vita di là da questa, piena ancora delle dolcezze di questa; e vogliono la risurrezione della carne. Ma il paradiso di Dante è contemplazione e non altro, e l'*imitazione di Cristo* non è proposta in vista d'alcun compenso di natura terrena.

Nè perchè il cristianesimo ereditò dalla tradizione ebraica il domma della creazione, deve essere collocato in un grado inferiore alle altre due religioni panteiste. Per accidente di forme nella concezione del dio creatore la religione cristiana parrebbe semitica; ma dimostrasi intrinsecamente ariana col domma dell'incarnazione: suo dio fu sempre *il genere*, e sempre si sentì che, tolto questo, anche il dio rimaneva spento. Ce lo dicono le terribili minacce fatte a Roscellino quando osava chiamare i generi *flatus vocis*.

Come si uscì dal dilemma? Come andò morendo l'ascetismo? Dapprima inconsciamente, affermandosi

la realtà della vita e ridendosi delle *entità* filosofiche e religiose. Questa fu l'opera, questa la gloria del rinascimento italiano. Il politeismo pagano ricco di bellezze naturali, si evocò a dissipare l'ombra nera e triste che il fantasma del *genere* projetta sulla esistenza umana; e il rigoglio delle forze che fremevano nel giovane popolo, si manifestò con un gioioso inno al godimento sensuale. In Europa e massime in Italia, l'ascetismo non ha potuto diventare, come nell'Indie braminiche, mezzo di dominio delle razze conquistatrici, perchè queste erano di intelligenza assai inferiore alla intelligenza delle conquistate: nè potè assorbire di troppo gli animi, come nei paesi buddisti, perchè i popoli europei erano di civiltà troppo antica e di pensiero troppo esercitato, vari e molteplici di indole di tendenze, di bisogni, di forze. — Il rinascimento italiano fu, dunque, l'affermazione dell'altro termine: *l'individuo.* Esso, invero, presenta tutti i caratteri di una reazione nell' eloquente riso di Giovanni Boccaccio, nella grossolana trivialità dei novellieri, nel colto epicureismo di Lorenzo de' Medici, nelle serene ironie dell'Ariosto, nel pensiero acutamente positivo del Macchiavelli, nel sagace cinismo del Guicciardini, nelle oscenità dell'Aretino, nella satira grottesca di Girolamo Folengo e nel materialismo filosofico di Cremonino e Pomponazzi. Ma non bastava affermare, con tanta pompa artistica, l'un termine del dilemma: era necessario rompere il dilemma stesso, se non volevasi ricadere sotto il dominio del termine opposto.

Così anche la filosofia volteriana fu impotente a fondare un razionalismo sicuro e scientifico; chè,

limitandosi alla affermazione dell'*individuo* e allo scherno del *genere*, ossia alla affermazione della vita reale, ridendo di dio, lasciava sempre la possibilità della affermazione contraria: talchè alla rivoluzione francese succedette una reazione di teologi autoritarii e fanatici pel trionfo della teocrazia, quali De Maistre e De Bonald. Reazione che ebbe ad avverarsi non solo nella vicenda del pensiero in generale, ma anche partitamente nella coscienza degli individui, come fu del Manzoni — per citare un esempio notissimo — il quale dopo essere stato ardente volteriano ricadde un bel giorno nelle braccia del misticismo cattolico. Il che non sarebbe certo avvenuto se il suo razionalismo non fosse stato leggero e superficiale, razionalismo puramente negativo; se, in altre parole, il Manzoni non si fosse chiuso nell'ascetismo prima che si sviluppasse la scienza positiva delle religioni.

Oggidì, pure, una strana recrudescenza di ascetismo l'abbiamo nelle conseguenze pratiche della filosofia di Schopenhauer, che è una vera e propria ripetizione del concetto buddistico. Su di che essendosi portato altro giudizio da un elegante e coltissimo scrittore francese, E. Caro, (14) giova farne parola. Egli nota due punti di grande differenza fra i due sistemi, del buddismo e del pessimismo. Il primo sarebbe che, mentre il fondatore del buddismo move dalla propria esperienza individuale, tutta interiore, riconoscendosi come essenza eterna e universale, imponendo tutto ciò ch'ei dice come si debba credere sulla sua parola, trovandosi nell'impossibilità di provare; Schopenhauer move invece dai dati del mondo esteriore, dall'in-

tuizione quale accade nella coscienza generale. Ora se l' illustre filosofo spiritualista volle, con ciò, dire che la filosofia di Schopenhauer è più riflessa della teologia buddistica, ha detto una cosa tanto manifesta che non c'era neanche bisogno di avvertirla: ma se intese di affermare che il buddismo nacque da un'opinione, da una intuizione di ordine affatto intimo e individuale, senza antecedenti di esperienze e di meditazioni sul mondo esteriore, egli sconosce tutto il carattere e lo sviluppo, non solo della religione buddistica, ma e di qualsiasi altra religione. Ciò che diede origine alle religioni fu (come si disse) la intelligenza applicata a interpretare l'universo; e se i fondatori o gli apostoli di qualunque forma religiosa la esposero e divulgarono come farebbesi di una *rivelazione individuale*, ciò non significa che questa *rivelazione* non fosse il prodotto naturale delle evoluzioni anteriori, di cui gli annunziatori il più delle volte non avevano coscienza. Certo la filosofia detta del pessimismo è più sviluppata, più ricca di argomenti tratti dalla esperienza, che non sia la religione buddistica: ma il fondo e il processo loro sono medesimi: e la apparente diversità è cagionata appunto dall'essere quella una filosofia, questa una religione, vale a dire quella una speculazione più cosciente di questa. Oltre di che negli stessi ragionamenti di Çàkya a' suoi discepoli e nei libri buddistici, in generale, si parte sempre dai dati oggettivi della universa alterazione delle cose per riuscire alla affermazione del *dio tutto* e del *dio nulla*.

Il secondo punto di differenza che al Caro par di

vedere, fra il sistema del pessimismo e il buddistico, consisterebbe in ciò che, mentre per Çàkya il possesso del *Nirvâna* andrebbe tutto a beneficio de' santi che poterono procacciarselo, secondo Schopenhauer e Hartmann al contrario la liberazione eterna della vita ottenuta dall' individuo, avrebbe per effetto la liberazione di tutta la umanità, anzi dell'universo cosciente e incosciente. Ma anche su questo particolare non può scorgersi alcuna differenza da chi ricordi i molti insegnamenti buddistici, nei quali è ripetuto che la liberazione dell'individuo porta con sè inevitabilmente la liberazione dei propri simili. E logicamente come no? L'uomo che diventa Santo, che diventa *Buddha*, è parte individuale del genere; parte che nega la propria individuazione per commescersi al gran tutto o al gran nulla, al *genere;* ma giacchè la parte individuata, anche come tale, mediante il legame del *genere* forma tutt'uno cogli altri esseri, così insieme all'individuo che entra nel *Nirvâna* ed è liberato dalla vicenda della vita, vi entra tutta la famiglia delle esistenze. Nell' individuo il genere libera sè stesso.

Questo nuovo ascetismo filosofico ha dato origine in Germania a parecchie sette che fanno opera di metterne in atto le conseguenze col persuadere l'astensione da ogni voluttà e dai commerci sessuali, perchè non ci siano riproduzioni di vite umane e la nostra razza abbia a finire. Terribile e, speriamo, ultima prova delle sventure a cui trascina l'errore mentale della sostantivazione degli astratti generici per interpretare o piuttosto creare la vita. Però da questo

sistema di ascetismo nichilistico, che basa le sue argomentazioni sul fatto della invincibile miseria della vita, potrebbe cavarsi una obbiezione assai forte contro il mio ragionamento. Eccola: non è verosimile che l'ascetismo, anzichè da un errore mentale, da una contraddizione logica, sia stato cagionato dal sentimento dei mali infiniti della esistenza? dal bisogno di sfuggire a questa eterna catena di infelicità che si chiama la vita? L'ascetismo è sentimento: come può provenire da una astrazione? Non è assai più probabile che il sentimento rampolli dal sentimento?

Rispondo: anzi tutto, circa al modo con cui una astrazione possa influire sul sentimento, e più ancora diventar sentimento, credo avere detto abbastanza indicando come la interpretazione dell'universo si trasformi in morale. Dunque nessuna difficoltà che una astrazione possa movere la vita. — Per decidere, poi, se il *sentimento* delle infelicità, o non piuttosto *l'astrazione* del *genere* abbia dato origine all'ascetismo, fa mestieri osservare che quella ipotesi si fonda sovra un' altra precedente; che, cioè, la infelicità domini nella vita, non solo complessivamente, ma anche per ogni individuo. Tutti consentono, invece, che la infelicità non è un fatto generale assoluto, ma relativo e materiale al pari della felicità. Davanti al pensiero che mediti indifferente sulla vita, si possono presentare argomenti per giudicarla di una miseria insopportabile, come se ne possono presentare di non meno forti e numerosi per dirla sopportabilissima e anche gradevole. Sono le condizioni speciali degli individui che persuadono a dare valore ai casi della vita, per

dichiararla felice o infelice; e prima di affermare che nel sentimento del dolore è a cercarsi la origine del misticismo, bisogna sconoscere quel che incontrastabilmente v' ha in essa di seduzioni e di piaceri. Ma quando pure si concedesse che la vita è orribile, e che nell'universo non spunta mai raggio di felicità, resterebbe sempre da chiarire perchè gli uomini, invece di uccidersi, si sieno immersi nella contemplazione del dio; bisognerebbe dimostrare perchè, innanzi si fosse formato nelle menti il *Dio genere,* la infelicità umana non avesse prodotto l'ascetismo; e perchè, finalmente, in una gran parte delle stirpi umane, atte a sentire il dolore al pari delle ariane, non si trovi ombra di mistico sentimento.

Con gli esposti ragionamenti invece, riesce spiegato come il sentimento dell' infelicità vada sempre compagno al sentimento ascetico. Abbiamo visto, infatti, come si crea l'antitesi fra genere e individuo: e per quali cagioni la mente può scegliere il *genere.* Fatta questa scelta, bisogna irrecusabilmente negare l'altro termine, l'*individuo.* Per negarlo bisogna persuadersi che esso non esiste, che esso è tutto vanità e dolore, chiudendo gli occhi alle sue seduzioni. E però il cercare con sottigliezza direi sofistica i mali della esistenza, mostrare la nullità de' piaceri e la realtà dei dolori, è un *mezzo* che la mente adopera per negare l' individuo il quale s' impone, volere o non volere, e dice: io sono. Le teorie del pessimismo formano, dunque, le ragioni adoperate per giungere alla affermazione del *genere.* Non già che l'asceta abbia coscienza di questo processo: ma desso è in-

consciamente trascinato, dopo ammessa la esistenza del genere in antitesi coll' individuo, a rilevare soltanto quel che v'ha di doloroso nella vita, trascurando quel che v'ha di piacevole, in guisa da perdere poi realmente, per mancanza di esercizio e di abitudine, la facoltà del godere.

Torno alla questione: come si esce dall'ascetismo? Se il riso arguto del rinascimento italiano, rappresenta il primo stadio di ribellione, il dilemma, malgrado quel riso, rimaneva ancora integro e non vinto. Il metodo sperimentale del Pomponazzi e del Galileo portava, è vero, una profonda ferita agli enti metafisici; ma le condizioni delle società, in cui aveva predominio il sacerdote, impedivano che si rompesse apertamente la illusione del *genere*. Del resto i materialisti di quel tempo non avevano piena coscienza del valore del proprio metodo: si applicavano all'individuo più di istinto che per opera di riflessione. — Assalto più poderoso al dilemma venne dallo scetticismo; il quale, sorto con esso, aveva continuamente e invariabilmente indicata la impossibilità di uscirne logicamente; ma esso pure non scoprì le cagioni di una tale impossibilità se non quando, pel nostro Ferrari, diè l'ultima e universale battaglia ai fantasmi ontologici, mettendo capo nel positivismo, come forse mi proverò di mostrare in un altro scritto. L'avere, dunque, riconosciuto il carattere tutto artificiale del dilemma; e l'avere, con ciò, portato la scure nelle radici stesse dell'ascetismo, è opera della moderna filosofia positiva. È bensì vero che, col mettere per base il principio della evoluzione dall'indi-

stinto al distinto, essa ci offre nell' indistinto qualcosa che da lontano arieggia a un ente metafisico; ma essa ce lo dà per quel che vale, cioè per una astrazione speculativa, non per un che di sostanziale e di esistente. Il merito della filosofia positiva consiste nell' avere determinato quali sieno i problemi naturali e quali gli originati dalle *entità logiche*, e nel proseguire la ricerca delle *leggi* che governano i *fenomeni* nella loro duplice relazione di somiglianza e di dissomiglianza. Mentre, fin che la mente umana non si fu impadronita di questa distinzione, e non riconobbe il proprio errore primitivo di ammettere per sostanze gli astratti generici delle cose, avemmo una fisica che era metafisica, ed una metafisica che era religione: vero caos dove l'intelletto parve perduto.

Riassumendo: per ispiegare la natura del sentimento ascetico, atteso che ci si presenta il fatto che esso accompagna i monoteismi ariani e non i semitici, ci è stato mestieri approfondire la ricerca intorno al carattere e al rapporto rispettivo de' due monoteismi. Trovammo che la mente semitica, pur salendo (coll'osservare i rapporti da cui sono legate fra loro le cause de' fenomeni) sino al concetto di un creatore e regolatore supremo del mondo, rimane addietro della mente ariana; la quale, approfondendo meglio la idea di causa e ravvisandola come formante una cosa sola coll'effetto, riescì alla concezione di un dio, che in luogo di essere capriccioso e despota assoluto, al par di quello de' semiti, va soggetto anch'esso a una legge superiore che lo costringe a produrre di sè l'universo.

Questo carattere del dio ariano rappresenta appunto la superiorità della mente ariana sulla semitica; perchè deriva da una facoltà sua propria d'afferrare il rapporto intimo e necessario che congiunge cause ed effetto; che è quanto dire la fatalità dei fenomeni, base indefettibile della scienza. Ond'è che quando la mente ariana si trovò caduta nel dilemma contradditorio procedente dalla sostantivazione ontologica di quel che v' ha di comune tra la causa e l'effetto (dilemma dell'unità e della pluralità, dell'universale e del particolare, o per adoperar una parola che comprenda tutta la legge logica, del *genere* e dell'*individuo*) appigliossi al *genere;* e ciò perchè, se si fosse in quella vece appigliata all'*individuo*, negando il genere, sarebbe stato per essa un retrocedere allo stadio inferiore della concezione semitica, sarebbe stato un precipitare al suicidio, che le leggi naturali non consentono in nessun caso. Di qui nacque l'ascetismo; che è il risultato di questa contraddizione ontologica trasportata come legge morale nella vita. L'ascetismo, poi, fu tanto più perfetto quanto più completa la concezione dell'universale e del *generico;* e a tale completa concezione si pervenne in forza del bisogno di moti democratici i quali si facevano di essa una leva potente a scalzare le istituzioni aristocratiche che trovano la loro consacrazione negli incompleti sviluppi del medesimo concetto di *genere.*

La mente ariana uscì da questo involucro primitivo del *genere* sostantivato col ravvisarne la natura tutta artificiale, ma conservando però la preziosissima facoltà di concepire la causa inseparabile dall'effetto,

ossia la fatalità dei fenomeni, per opera della quale le fu dato toccare a tanta altezza di scienza. Così pure quel che si dice sentimento democratico umanitario, il quale costituisce il fondo della coscienza contemporanea, si deve in molta parte a questa medesima concezione del *genere* che caratterizza le religioni panteistiche, o le ariane moderne. La simpatia naturale che legò fra loro i primi uomini, e che nacque dalla necessità dei soccorsi vicendevoli nella lotta per la esistenza, ricevette senza dubbio grande elevazione dalle morali ascetiche; di guisa che anche ora, dissipato l'errore religioso, non cessa dal crescere e affinarsi con autonomo sviluppo al sole della scienza.

Se mi fosse chiesto, a conclusione del mio scritto, se l'ascetismo fu un bene o un male per l'umanità, risponderei: Dato che sia, come è in realtà, fatale all'uomo di passare attraverso la concezione religiosa prima di arrivare alla scientifica, giovò meglio sicuramente essere passati per una forma di religione, come l'ariana, che porta l'ascetismo, anzichè per qualunque altra, come il sortire una superiore costituzione cerebrale giova meglio che averne una inferiore. Ed è a compiacersi che esista una razza superiore quale l'ariana; rimanendo essa, per legge naturale, destinata ad assorbire in sè tutte le forme fisiologiche e psicologiche delle razze inferiori. Certo che la necessità fatta all' uomo di passare per lo stadio religioso innanzi di giungere al scientifico, o, in altre parole, questa sua irrepugnabile condizione di essere fornito di facoltà così pronte all'errore, così bisognose

di lunga educazione, perchè riescano a cogliere il vero, non si può dire che sia una molto bella cosa. Giacchè di questo stadio religioso, pel quale siamo costretti a passare, sentiamo chi più chi meno e sentiremo lungamente gli effetti maligni. Diffatti, nel caso nostro, l'ascetismo abituandoci a concepire la vita come vile e senza scopo in sè stessa, ha, da una parte filtrato nell' animo di molti un senso di stanchezza e malcontento quanto più indeterminato tanto più difficile a vincere: e dall' altra ha fatto piegare a pratica di epicureismo grossolano moltissimi, i quali sfruttano la vita, ridendosi beffardamente di chi trova in essa da tentare qualcosa che oltrepassa le soddisfazioni del gretto egoismo.

NOTE

(1) Le génie des religions.

(2) La science des religions

(3) Essais sur la religion: Le Theisme.

(4) La psicologia come scienza positiva: — Forza e materia.

(5) Vol. I, pag. 26.

(6) *Facoltà*, che, in ultima analisi non è che *possibilità tutta oggettiva* di prevalenza di un impulso o di un altro.

(7) È per questa ragione che l'ascetismo cristiano entra nella legge per cui l'uomo deriva il proprio criterio etico dalla natura, e non perchè certe sette cristiane considerino l'uomo malvagio da natura, come vorrebbe il Mill. Opera cit., pag. 7.

(8) La science des religions, pag. 201.

(9) Op. cit.

(10) Colléction buddistique népalaise.

(11) Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, pag. 525.

(12) *Bhagavat* qui, è lo stesso fondatore della religione buddistica *Cákyamouni*.

(13) HAVET E., *Le Christianisme et ses origines; L'Hellenisme.*

(14) Revue des deux Mondes; 15 Mai 1878.

INDICE

Al Lettore ..... Pag. v

Prefazione di Leonida Bissolati ..... » xix

Intorno allo scetticismo; Discorso del traduttore .. » 1

Delle Istituzioni Pirroniane.

Libro I.

§ 1. Della somma differenza tra i filosofi..... Pag. 115
2. Modi della filosofia indagatrice..... » 116
3. Dei nomi della filosofia indagatrice..... » ivi
4. Che cosa sia la indagine..... » 117
5. Dello indagatore..... » 118
6. Dei principii della scettica..... » ivi
7. Se lo scettico ponga dommi..... » ivi
8. Se lo indagatore abbia setta..... » 119
9. Se lo scettico ragioni delle cose naturali.... » 120
10. Se gli indagatori neghino le apparenze..... » ivi
11. Del mezzo giudicativo della scettica..... » 121
12. Quale il fine della indagine..... » 122
13. Dei modi generali della indagine ..... » 124
14. Dei dieci modi ..... » 125
Primo modo ..... » 126
Se gli animanti detti irrazionali abbian la ragione..... » 132

Del secondo modo ..... Pag. 136
Del terzo modo ..... » 139
Del quarto modo ..... » 141
Del quinto modo ..... » 146
Del sesto modo ..... » 147
Del settimo modo ..... » 149
Del modo ottavo ..... » 150
Del nono modo ..... » 152
Del decimo modo ..... » 153
§ 15. Dei cinque modi ..... » 157
16. Di altri due modi ..... » 160
17. Quali i modi del confutare que' che discorrono delle cause ..... » 161
18. Delle voci degli scettici ..... » 163
19. Della dizione *non più* ..... » ivi
20. Dello astenersi dal pronunziare ..... » 165
21. Delle voci *forse*, *è lecito*, *è possibile* ..... » 166
22. Della dizione *mi rattengo* ..... » ivi
23. Della dizione *niente definisco* ..... » 167
24. Circa il dire: *tutte cose sono indefinibili* ... » ivi
25. Della sentenza: *tutte cose sono incomprensibili* » 168
26. Circa il dire: *non concepisco, non comprendo* » 169
27. Circa il dire: *ad ogni ragione, una eguale si* contrappone ..... » ivi
28. Giunta sui vocaboli scettici ..... » 170
29. La scettica istituzione differisce dalla filosofia di Eraclito ..... » 171
30. In che si differenzi la disciplina scettica dalla filosofia di Democrito ..... » 173
31. In che la scettica differisca dalla Cirenaica istituzione ..... » ivi
32. In che differisce la scettica dalla disciplina di Protagora ..... » 174
33. In che differisca la scettica dalla filosofia Accademica ..... » 175
34. Se la medicina sperimentale sia medesima che la scettica ..... » 181

LIBRO II.

§ 1. Se può lo scettico ricercare qualcosa di ciò che asseverano i dommatici ..... Pag. 183
2. Ond'abbia a principiare la indagine contro i dommatici ..... » 186
3. Del criterio ..... » 187
4. Se esista qualche criterio di verità ..... » 188
5. Sopra il criterio *da chi* ..... » 189
6. Del criterio *per cui* ..... » 197
7. Del criterio *conforme a quale cosa* ..... » 203
8. Del vero e della verità ..... » 206
9. Se ci abbia *qualche vero* per natura ..... » 207
10. Del segno ..... » 211
11. Se esista qualche segno indicativo ..... » 213
12. Intorno alla dimostrazione ..... » 221
13. Se dimostrazione ci sia ..... » 224
14. Del sillogismo ..... » 239
15. Della induzione ..... » 243
16. Delle definizioni ..... » ivi
17. Della divisione ..... » 245
18. Della divisione del nome nei significati ..... » 246
19. Del tutto e della parte ..... » ivi
20. Dei generi e delle specie ..... » 248
21. Dei comuni accidenti ..... » 251
22. Dei sofismi ..... » 252
23. Delle ambiguità ..... » 260

LIBRO III.

§ 1. Intorno a Dio ..... Pag. 262
2. Della causa ..... » 265
3. Se esista qualche causa di alcun che ..... » 267
4. Dei materiali principii ..... » 271
5. Se comprensibili i corpi ..... » 273
6. Della mescolanza ..... » 280

§ 7. Del moto ..... Pag. 282
8. Del movimento di passaggio ..... » 283
9. Dello accrescimento e della diminuzione ..... » 289
10. Della sottrazione e dello aggiungimento ..... » 290
11. Della trasposizione ..... » 293
12. Del tutto e della parte ..... » 294
13. Della naturale mutazione ..... » 295
14. Della generazione e della corruzione ..... » 296
15. Della quiete ..... » 298
16. Del luogo ..... » 299
17. Del tempo ..... » 304
18. Del numero ..... » 309
19. Della parte di filosofia morale ..... » 314
20. Del bene e del male ..... » ivi
21. Dell' indifferente ..... » 317
22. Se esista alcun che, per natura, buono o male e indifferente ..... » ivi
23. Che cosa sia quella che dicesi arte della vita » 323
24. Se ci sia un'arte della vita ..... » 334
25. Se facciasi negli uomini l'arte della vita .... » 338
26. Se ci abbia un ammaestrante e un apprendente » 340
27. Se c'è il modo dello studio ..... » 342
28. Se l'arte della vita, a cui l'abbia, giovi .... » 345
29. Perchè lo scettico, nel ricercare con argomenti di persuasione, adoperi talvolta discorsi oscuri » 347

NOTERELLE.

Libro primo ..... Pag. 349
Libro secondo ..... » 356
Libro terzo ..... » 357

APPENDICE.

Leonida Bissolati. – Il principio logico dell'ascetismo. Pag. 359
Note ..... » 409